مركز التنوير المعرفي
سلسلة ندوات التنوير رقم (١)

تقويم مفاهيم وتطبيقات التأصيل الإسلامي في السودان

المشاركون :

البروفسير/ أحمد علي الأمام
البروفسير/ عبدالله حسن زروق
البروفسير/ علي الطاهر شرف الدين
الدكتور/ عبدالله الشيخ أحمد
البروفسير/ محمد الحسن بريمة
البروفسير/ حسن الساعوري
الدكتور/ صلاح الدين الخليفة
الدكتور/ الطيب إبراهيم محمد خير
الأستاذ / طارق الصادق عبدالسلام

الناشر : مركز التنوير المعرفي
الطبعة الأولي ٢٠٠٥م
رقم الايداع : ٦٨٧

مانشر في هذه السلسلة يعبر عن رأي المؤلف

بسم الله الرحمن الرحيم

تقويم مفاهيم وتطبيقات التأصيل الإسلامي في السوداني

كلمات في المفتتح :

لقد كانت قضية التأصيل (وما زالت) تشكِّل في بلادنا، بل وفي غيرها من بلدان العالم- همَّاً معرفياً ومحاولة متكررة للمقاربات العملية.

من جهة أخرى نجد أن مفهوم التأصيل نفسه خضع (كغيره من المفاهيم الواسعة) إلى كثير من التعريف والتوصيف.

كما أنه يمكن القول: إن المفهوم في مجتمعنا (كما في مجتمعات غيره) لم يكن بعيداً عن الدين إيجاباً وإقامة، أو حتى نفياً وإحلالاً.

فمن جهة نجد أن التجربة الاستعمارية في بلادنا وفي غيرها من دول الجنوب كانت تطرح في شكلها السابق تحدياً للذاتية والهوية وحرية الاختيار الحضاري. كما أنها تطرح في شكلها اللاحق، والذي توطّن له بطرح نظام عالمي جديد - ذات التحدي؛ وإن اختلفت الوسائل والأدوات بعض الشيء. وقد انعش ذلك سابقاً الاستجابات الساعية إلى الاستقلالية والتحرر، كما أنه ينعشها مرة أخرى بأطروحاته اللاحقة. وفي هذا وذاك فإن مفهوم التأصيل يأخذ وضعاً متقدماً في هذه العلاقة المتوتِّرة بين الذات الحضارية والآخر الحضاري. وهو ما يجعل الجدل الفكري والسياسي في هذا الموضوع متصلاً ومستمراً، يقترب من الموضوعية أحياناً، ويبتعد عنها أحياناً أخرى، فيصبح مطية للأيديولوجية والأهواء الذاتية.

ومن جهة أخرى نجد أن الدين ظل دائماً مكوناً محورياً وغالباً في الحياة الإنسانية. صحيح أن دول الغرب الأوروبي قد تباعدت عن أصولها الدينية منذ قرون عدة، فنشأ العلم التجريبي بعيداً عن اللاهوت المسيحي - والذي كان متعسفاً في توجيهه نحو العلم - إلا أن ذلك العداء بين التعبير المعرفي العلمي واللاهوتي قد شكَّل طبيعة العلاقة بينهما فيما تلى ذلك، وإن كان تجربة تاريخية طارئة حتى في الغرب نفسه. ويمكن القول هنا: إن آثار هذه التجربة ما زالت ماثلة، إيحاءً وتصوراً، كلما جاء الحديث عن التأصيل مفهوماً أو دعوة.

ولا أظن هنا أن شكلاً من أشكال التحليل المنقوص فقط هو المسئول عن هذه الإثارة الفكرية، بل ربما نحتاج إلى استصحاب عوامل أخرى كالأيديولوجية في جانب الفكر أو في جانب السياسة، لنفهم بصورة أفضل طبيعة الاختلافات المطروحة حول المفهوم.

لقد بات واضحاً أن الدور المحوري للدين في حياة الناس - يجعل من الصعوبة البالغة تجاوزه في أي نظر أو عمل تأصيلي. من هنا يمكن أن نفهم السعي الدائم للمفكِّر في العالم الإسلامي إلى المقاربة مع الدين في طرح قضايا التأصيل. بل نجد أن المحاولات الأولى لذلك نشأت في ظل مفارقة فكرية نجمت عن التبنِّي الإجباري أو الاختياري لمقولات الفكر الغربي التي أحدثت توتراً داخلياً في ذات ذلك المفكِّر، وتوتراً خارجياً في علاقات

المجتمع. فجاء ذلك السعي لتجاوز هذه التوترات بجهد فكري واجتهاد عملي.

ومن ثم فلا غرابة أن نجد تبادلية بين مصطلحي التأصيل والأسلمة في المجتمعات الإسلامية، خاصة وإن واحداً من شروط تحقيق الالتزام الديني للفرد والمجتمع هو جعل الوحي الكريم مرجعية أولى ومصدراً لأعمال الاجتهاد والتعبُّد. وكثيراً ما يغطي الحجاج المصطلحي على لب القضايا المتعلقة باحتياجات الإنسان العقدية والوجدانية والعيش والمعايشة من خلالها

في المحيط السوداني، نجد أن السودان قد شهد خلال فترات تكوّنه التاريخي الممتد لآلاف السنوات قدراً كبيراً من التعايش والتواصل بين ثقافات مختلفة، تأثرت ببعضها البعض، وأفرزت نسيجاً متميزاً. ومما يؤكد ذلك تعايش هذه المؤثرات في تكوين الشخصية السودانية المعاصرة. وفي هذا الإطار نجد أن الدين كان عنصراً محورياً في مراحل هذا التكوين. من جهة أخرى امتاز التعبير الديني في السودان بقدرته على قبول الآخر والتسامح في التعامل معه – كان ذلك في فترة الممالك المسيحية بعد انتهاء الدولة المروية، أو عندما أصبح الإسلام ديناً غالباً وامتداداً لروح التديّن السابقة. من ثم فإن هذا البعد التاريخي ضروري لفهم آليات وديناميات المجتمع وعناصر حركته وفطرته العامة، وهو بعد يغيب في توصيف مجتمعنا فيقلص من أبعاد رؤيتنا للذات ويحشرها داخل أطر محدودة بحدود البحث الاجتماعي الذي ابتدره الآخرون وعملوا على صياغة أبعاده وقضاياه؛ فأصبحت بعضاً من معطيات توصيفنا لمجتمعنا.

إذن ونحن نطرح قضية التأصيل مفهوماً وممارسة، لا بد من إلمامه راصدة لهذه المعطيات وغيرها. كما أن التقييم لأي تجربة عملية يجب أن يستصحب النظر الكلي أيضاً.

ولعل طرحنا لقضايا التأصيل بهذا الفهم المتسع – محاولة لا بد من أن تتبعها محاولات؛ حتى يمكن أن يكون هناك بناء معرفي مطلوب، ونظر يرفد العمل والذي يثري بدوره هذا النظر.

ولعل القارئ من خلال مطالعة الأوراق التي قُدِّمت لهذه الورشة نظرية كانت أو تقييمية يدرك اتساع الموضوع وغياب كثير من تشعّبات قضاياه بين النذر اليسير من كتابات المفكرين والمنظرين وتقارير الممارسين والعاملين. ونعتقد أن لقاء هؤلاء في أعمال هذه الورشة يشكِّل مقدمة ضرورية للقاء غيرهم من خلال نشر مداولاتها.

ومركز التنوير المعرفي إذ يبتدر هذا العمل يرجو أن يكون مقدمة لعمل بحثي متصل يرفد الفكر ويرشِّد العمل وهما توأمان.

د. محمد عبد الله النقرابي

التأصيل مناهج الاصلاح والتزكية

أ.د. أحمد علي الإمام

﴿مَثَلاً كَلِمَةً طَيِّبَةً كَشَجَرةٍ طَيِّبَةٍ أَصْلُهَا ثَابِتٌ وَفَرْعُهَا فِي السَّمَاءِ تُؤْتِي أُكُلَهَا كُلَّ حِينٍ بِإِذْنِ رَبِّهَا﴾.

مقدمــة :

الحمد لله جعل لنا الكلمة الطيبة – كلمة التوحيد (لا إله إلا الله) ومقتضياتها أصلاً ثابتاً، منه تتفرع سائر مقاصد الإسلام وأحكامه، لتؤتي ثمارها في كل حين، وهي تلبي حاجات العصور المتجددة، وتستوعب نشاطات الحياة المتعددة. وأفضل الصلاة وأكمل التسليم على النبي الكريم الذي بيَّن هذا الأصل الثابت بالتفسير والتفصيل حتى تجلَّى بالمحجة الأوضح، والطريقة الأفيح فقال: **"تركت فيكم ما إن تمسكتم به لن تضلوا بعدي أبداً؛ كتاب الله وسنة رسوله"**.

وبعد، فهذه دراسة موجزة تقدم التأصيل منهاجاً لإصلاح الدولة والمجتمع، ولتزكية النفوس والعقول، وذلك في مواجهة مشروعات الإصلاح الأخرى، المدعاة من الداخل، أو المستقاة من الخارج.. وذلك في ضوء تعريف شامل بمفهوم التأصيل ومطلوبه، ومن خلال حركة التأصيل بأدواتها وخططها وأعمالها.

والله نسأل أن يلهمنا نفيثاً من الصواب ويؤتينا قبساً من فصل الخطاب، وعليه قصد السبيل.

أولاً: التأصيل – تعريفه ومطلوباته وخططه:

التأصيل في اللغة والإصطلاح :

التأصيل في اللغة مشتق من (أصل) الشيء أي أساسه الذي يقوم عليه، ورجل (أصيل) الرأي أي محكم الرأي.. ومجد (أصيل) ذو أصالة، (والأصالة) تعني فيما تعني الثبات وجودة الرأي، وهي كذلك القاعدة والأساس المتين الذي يقوم عليه الشيء.

وأَصْلِيٌّ: ما كان أصلاً، وتعليم أَصْلِي: أساسي، وعدد أَصْلِي: لا يقبل القسمة إلا على نفسه.

وأصول: العلوم: القوانين والقواعد التي تبنى عليها العلوم كأصول الفقه.

أصيل أصلاء: شريف الأصل عريق.

وأَصَّلَ يؤَصِّلُ تأصيلاً- الشيءَ: جعل له أصلاً ثابتاً يبني عليه.

وتأَصَّلَ يتأَصَّلُ تأصُّلاً- الشيءُ: صار ذا أصل ثابت[1].

أما التأصيل في الاصطلاح، فهو وثيق الصلة بمعناه اللغوي، إذ هو بناء مناهج الحياة على الأصول الثابتة للمجتمع أو الأمة، أو هو بعبارة أخرى أن نردَّ ما ندَّ (أي خرج) عن أصله إلى هذا الأصل مرة أخرى.. والأصل أو الأصول المقصود برد الأشياء إليها (لدى

المسلمين) هي مصادر الشريعة الإسلامية؛ حيث الأصل الأول هو القرآن الكريم والأصل الثاني هو السنة النبوية، ثم تأتي أصول التشريع الأخرى تبعاً لهذين الأصلين كالإجماع والقياس فيما ليس فيه نص قرآني أو نبوي. والأصول في مجتمع تعددي تتعايش فيه الأغلبية المسلمة مع غيرها من الأقليات غير المسلمة - هي الأصول الإسلامية وأصول الأعراف الكريمة، أو ما كانت أصوله عائدة إلى مكارم الأخلاق من الموروثات الشعبية والتقاليد الكريمة.

وبعبارات أخرى فإن التأصيل هو إعادة كليات الحياة كلها، لا سيما الحياة العامة، إلى أصول الأمة الدينية وما تأسس عليها من أعراف كريمة. أو هو إرجاع مناهج الحياة، وما يتفرع عنها من قوانين ونظم وخطط، إلى هذه الأصول.. والتأصيل من وجه آخر هو إعمال الأصول في القضايا المعاصرة، مع الانتفاع من المعرفة والتجربة البشرية، فهو تأصيل مستنير منفتح على التحديث الرشيد.

مطلوبات التأصيل :

- أن يكون شاملاً يستوعب نشاط الدولة وحركة المجتمع كليهما، وأن ينتظم مناهج الحياة جميعها.
- أن يمتد إلى منظومة القوانين والنظم والسياسات والخطط بأكملها.
- أن يعتمد الاجتهاد الجماعي في الاستدلال والاستنباط.
- أن يجري المقاصد والأحكام على مستجدات العصر ومتغيرات الحياة وبمواكبة دائمة.
- أن تكون له مؤسساته المعتمدة، وهي تعمل وفق إشراف عام ينسق جهودها وينظم علاقاتها..

التخطيط الشامل للتأصيل :

وهو يستهدف تحقيق المقاصد العليا للتأصيل من إقامة مناهج الحياة على أصول الأمة؛ لإنتاج حضارة قيمية تجمع بين معطيات العلم المادي ومرجعيات العلم الديني في سياق حضاري واحد.

الخطة الخاصة للتأصيل :

١. استكمال الجهود العلمية في حركة التأصيل.
٢. التنسيق بين المؤسسات العاملة في حقل التأصيل.
٣. تنظيم الملتقيات العلمية المشتركة لخدمة أغراض الاستكمال والتنسيق في حقل التأصيل.
٤. إصدار الأعمال التأصيلية النموذجية.
٥. التصاعد بحركة التأصيل نحو مؤتمر قومي جامع للتأصيل بهدف تقويم التجربة وتسديد الأداء، وتشكيل آلية فاعلة للمتابعة والمراجعة.

أعمال نموذجية للتأصيل :

١- تأصيل المشاركة السياسية (الشورى)[٢].
٢- تأصيل النشاط الاقتصادي والمالي[٣]
٣- تأصيل النظام الاجتماعي (الأسرة)[٤].
٤- التأصيل الثقافي والاجتماعي لمواجهة آثار العولمة[٥].
٥- تأصيل علاقة الدين بالدولة في اتفاقية السلام[٦].

ثانياً : حركة التأصيل

اتصلت حركة التأصيل الشاملة منذ قيام ثورة الإنقاذ بإعلانها تحكيم الشريعة الإسلامية في مناهج الحياة كافة: القوانين والنظم، الخطط والسياسات، العمل السياسي والنشاط الاقتصادي، الحركة الثقافية والتعليمية، الإعلام والمعلومات. وذلك بتركيز على الحياة العامة. أما الحياة الخاصة فقد توجهت إليها أنشطة الدعوة والتزكية. وازدياد المساجد ومرتادوها وتنامي جمعيات القرآن الكريم دليل على ذلك. بحسبان أن تزكية الأسرة هي تزكية المجتمع، والإصلاح في المجتمع هو مصدر الإصلاح في الدولة.

وقد برزت آثار حركة التأصيل كعمل فكري وتطبيقي في تأصيل القوانين، وتأصيل النشاط الاقتصادي، وهما الحقلان اللذان كان يقع فيهما التخليط بين ما هو علماني المرجعيات وما هو أصلي يرجع إلى أصول ديننا في الكتاب والسنة.

وأخذت تتوالى الإصدارات والملتقيات، وهي تجتهد في دفع حركة التأصيل.. وقامت في الدولة مؤسسات تأصيلية، ونشأت في المجتمع منظمات مشتغلة بالتأصيل. يجري بينها تنسيق الجهود العلمية.

وجاءت ثورة التعليم (العام والعالي) - وهي تتجه إلى تأصيل المعارف والبحوث- ونشطت حركة التعريب كأحد روافد التأصيل، ودخلت الثقافة الإسلامية كأحد مناهج التعليم الجامعي والمطلوبات الجامعية.

أما في العمل السياسي فقد نشأ مفهوم تأصيلي للسياسة، من حيث هي إدارة الشؤون العامة وفق الحق والصدق، وجرى تأصيل اللامركزية (الحكم الاتحادي والحكم المحلي) من حيث هي توخٍّ لإحقاق الأمر الإلهي بالعدل، سواء في تقسيم السلطات أو توزيع الثروات إعمالاً لقوله تعالى: ﴿ إِنَّ اللّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالإِحْسَانِ وَإِيتَاء ذِي الْقُرْبَى﴾، وقوله عز وجل ﴿ إِنَّ اللّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تُؤدُّواْ الأَمَانَاتِ إِلَى أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُم بَيْنَ النَّاسِ أَن تَحْكُمُواْ بِالْعَدْلِ إِنَّ اللّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُم بِهِ ﴾.. كما جرى تأصيل المشاركة السياسية على هدى نظام الشورى في الإسلام ﴿ وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ ﴾.. وارتفع التأصيل بحقوق الإنسان إلى منزلة الحرمات التي يتعبد الناس لله تعالى بأدائها ورعايتها، وبما يفوق جهد البشر المجرد في الصكوك الدولية بأمد بعيد.

أما السلام- والجنوح إليه من خلال مفاوضاته واتفاقاته؛ فقد أحيط بتأصيل متفرد، تقدمه التجربة السودانية للعالم كقيمة إسلامية عليا، ترعى العدل والإحسان، وتحكم بين الناس جميعاً وفقهما.

وقد أبرزت حركة التأصيل، من واقع تدين الشعب وتوجيهات الدين، مقدرة الإسلام الفائقة على تنظيم مجتمع متنوع الثقافات ومتعدد الملل كالسودان، على قاعدة التعايش الاجتماعي السلمي والمساواة في حقوق المواطنة وواجباتها.

حتى علاقات السودان الخارجية ارتبطت بالقيم الأخلاقية والقواعد الإيمانية التي يرعاها المسلم في التعارف والتواصل والتعايش مع المجموعات الأخرى ﴿ يَا أَيُّهَا

النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوباً وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ ﴾ (الحجرات١٣)..

وظل الجهاد مرتبطاً بقيم الدين في رد البغي وصد العدوان والدفاع عن الحقوق، ولذلك جاء الجنوح للسلم نزولاً على الأمر الإلهي: ﴿وَإِن جَنَحُواْ لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا وَتَوَكَّلْ عَلَى اللّهِ﴾، ورجاءً في البشرى الإلهية ﴿ عَسَى اللَّهُ أَن يَجْعَلَ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَ الَّذِينَ عَادَيْتُم مِّنْهُم مَّوَدَّةً.... ﴾.

وقد رعت حركة التأصيل النشاط الديني الأهلي؛ سواء لدى جماعات الدعوة، أو المؤسسات التعليمية والتربوية. ولقي كتاب الله الكريم، في الحفظ والتلاوة والتفسير . عناية فائقة، كما وجدت السنة النبوية، في الحديث والسيرة، رعاية لائقة.

وقد أنتجت حركة التأصيل المؤسسية، حركة اجتماعية موازية في نشر مظاهر التدين، وتعظيم الشعائر، بين الشباب والنساء، مما يعد تحصيناً ذاتياً للمجتمع في وجه الغزو الثقافي العلماني المجتاح، وهو جهد لابد من استكماله وتسديده.

وقد كانت للإدارة العليا للتأصيل (مستشارية التأصيل) أعمالها الفكرية النموذجية، سواء في الإصدارات أو أوراق العمل. ومن ذلك كتاب الشورى في تأصيل العمل السياسي، وكتاب الأسرة في تأصيل الحياة الاجتماعية(٧)، وورقات عمل ومخاطبات في التأصيل الثقافي والاجتماعي، وفي التأصيل الاقتصادي والمالي. هذا فضلاً عن كتاب التأصيل الدوري الذي يعرض خطط التأصيل ونماذج الأعمال التأصيلية. وهناك الأعمال التأصيلية للهجرة النبوية، وصحبة الصحابة، وتراث الخلوة.

ثالثاً : التأصيل للانتقال من التخلف إلى التقدم :

الأمة الإسلامية في عمومها اليوم متخلفة عن موجة الثورة التقنية، التي تتقدمها تقانة المعلومات، وهندسة الموروثات. وهي تبعاً لذلك متخلفة في التنمية والتحديث. وذلك على خلفية تاريخية من تخلفها عن موجة الثورة الصناعية، وما أنتجته من بحث وتطوير في وسائل الإنتاج ومصادر الطاقة. وهذا التخلف المادي لهذه الأمة هو المصير الحتمي لبعدها المنهجي والزمني الطويل عن مصادر القوة الكامنة في دينها. وهي التي قامت عليها أول حضارة عالمية في التاريخ تجمع بين معطيات العلم المادي ومرجعيات العلم الديني في منظومة واحدة من القيم تستوعب سائر وجوه الحياة والنشاط البشري. وهي الحضارة التي أخرجت أوربا من عصورها المظلمة، فنقلت إليها حرية البحث العلمي أمام الجهالة والخرافة، وعلمتها الإصلاح الديني إزاء هيمنة الكنيسة، وألهمتها التحرر الاقتصادي من الاستعباد الإقطاعي، وساقت إليها التحرر السياسي من الاستبداد الملكي. ذلك بأن البعث الإسلامي كان بمثابة حركة تحرير للشعوب المستضعفة والمجموعات المضطهدة؛ فقد حرر القوميات العديدة التي كانت خاضعة لاستبداد الإمبراطوريتين الفارسية والرومانية. وما كان لحركته التحريرية أن تفلح لولا تعاون تلك القوميات معها، بحثاً عن عدالة الإسلام، ذلك بأن قوة المسلمين العسكرية لم تكن متكافئة القوى مع جيوش الإمبراطوريتين العريقتين المتمرستين على الحرب بأقاليمهما (والعرب غرباء على تلك الأقاليم). وتذكر المصادر التاريخية أن جيش المسلمين الذي حرر مصر من الحكم الروماني كان بالمئات، بينما كان الجيش الروماني بعشرات الآلاف. هذا بالطبع إلى جانب ما يمتلكه المسلمون من قوة العقيدة، وقد أعانهم عليها ما سبقهم إلى تلك الأمصار من أخبار عن عدالة الإسلام، التي هي ثمرة العقيدة.

وكان ذلك العدل الشامل معروفاً منذ عهد البعث الأول؛ يوم أجاب ربعي بن عامر على القائد الفارسي رستم حين سأله عما أخرج المسلمين، فقال ربعي: " إن الله ابتعثنا لنخرج من شاء من عبادة العباد إلى عبادة الله وحده، ومن ضيق الدنيا إلى سعتها، ومن جور الأديان إلى عدل الإسلام ".

وأوروبا في اقتباسها المعارف وحقوق الإنسان من المسلمين في عصر النهضة – قد أخذتها كمبادئ وضعية مبتورة من مرجعياتها الإيمانية والأخلاقية، وهو ما آل إلى العلمانية من حيث هي مذهبية تقوم على المعرفة الدينية دون المعرفة الأخروية ﴿ يَعْلَمُونَ ظَاهِراً مِّنَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ عَنِ الْآخِرَةِ هُمْ غَافِلُونَ﴾. ولذلك فإن الثورة الصناعية التي انبنت على البحث العلمي التجريبي، ذي الجذور الإسلامية – قد حققت الارتقاء بمستوى الحياة المادية، وبوسائل الإنتاج والتنظيم والإدارة؛ ولكنها خلفت بنزعتها العلمانية آثاراً واسعة عميقة في الإخلال بثوابت القيم الأخلاقية، وهي تبحث عن المنفعة المادية، وتتوسل بالقوة المادية في صراعها على مصادر السلطة والثروة. وهذا ما ولَّد ظاهرة الرأسمالية العالمية. وكان نتاج هذا الصراع الرأسمالي انقسام العالم إلى شمال صناعي غني مستأثر

بمقومات التقدم، وجنوب نام فقير تتسع الهوة الحضارية المادية بينه وبين الشمال كل يوم. وقد تداعت نتائج هذا الصرًاع إلى تهديد البشرية بالخطر البيئي الماثل والخطر النووي المنظور.. فكأن هذه الحضارة المادية تحمل مقومات التقدم وبذور الفناء في آن واحد.

واليوم يصير للثورة التقنية آثار أوسع وأعمق على العالم بأسره، سواء في تغيير الاتجاهات الثقافية أو تبديل المناهج السلوكية. وذلك في النزعة إلى عولمة العالم بكل تعدديته الثقافية، وفق نمط الحياة الغربية. وهي موجة جديدة للهيمنة تسعى لكسب مناطق النفوذ وتأمين المصالح. وتتخذ لذلك منهجاً مزدوجاً: استخدام القوة العسكرية، وتجريب مشروعات الشراكة المزعومة، ومخططات الإصلاح المشبوهة. وهي شراكة تفتقر إلى المحتوى في ظل علاقات التبادل الدولي غير المتكافئة، كما هو إصلاح سياسي يسعى لتبوئ النخب المستتبعة للغرب مواقع السلطة باسم التحول الديمقراطي. كما هو إصلاح اقتصادي يطلق حرية الاستثمارات الاحتكارية للشركات الغربية وشركائها المحليين، على حساب العدالة الاجتماعية للأغلبية من الطبقات الفقيرة، باسم اقتصاد السوق. أما الإصلاح الاجتماعي المدَّعى فيعمد إلى إشاعة الإباحية الجنسية، وتحطيم التماسك الأسري والنسيج الاجتماعي باسم حقوق المرأة وتمكين الناشئة.. ويمتد مشروع الإصلاح التعليمي المزعوم لإحلال المبادئ العلمانية محل العلوم الدينية باسم حرية الوصول للمعلومات وحرية الفكر والعقيدة.

تأسيساً على حقائق هذا الواقع العالمي، يصير التأصيل (الذي هو بتعريف مجمل الرجوع إلى الأصول) ضرورة واقعية للأمة الإسلامية، وفريضة دينية على مجموعاتها. ذلك أن هذه الأمة لا يصلح آخرها إلا بما صلح به أولها. أما أولها فقد أصاب ذروة الإصلاح حين غيَّر ما بنفوس أفراده فغيَّر مجتمعه الصغير والكبير، وغيَّر من ورائه المجتمع العالمي؛ ﴿إِنَّ اللّهَ لاَ يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُواْ مَا بِأَنْفُسِهِمْ﴾.

والتأصيل ليس رجُوعاً جامداً بغير فهم أصيل للأصول؛ وإنما هو فهم واع لثوابت هذه الأصول، وتجديد حي في الوسائل والأدوات لإعمال هذه الأصول على متغيرات العصر، ومستجدات الواقع. وذلك في انفتاح رشيد لاستيعاب العلوم والمعارف والتجارب البشرية النافعة على قاعدة نبوية حكيمة: (الحكمة ضالة المؤمن أنّى وجدها فهو أحق بها).

العوامل المعينة على التأصيل :

تتضافر عدة عوامل داخلية وخارجية، ذاتية وموضوعية؛ لتجعل حركة التأصيل ممكنة ميسورة، إذا توفرت قوة الإرادة وطاقة الحكمة، ويمكن تحليل هذه العوامل فيما يلي:

أولاً: اتسام الثورة التقنية نفسها بخاصية المرونة والانفتاح على التجارب الذاتية لكل المجموعات البشرية على اختلاف معتقداتها وثقافاتها. وذلك بحيث يمكن للدول النامية الأخذ بأحدث المعطيات التقنية، متخطية إعادة التجريب لمراحلها التاريخية، متى ما توفرت بيئة البحث العلمي للتوطين التقني. والبلاد الإسلامية في شرق آسيا (ماليزيا، اندونيسيا، باكستان)، نماذج لمقدرة اللحاق بالتقدم التقني الذي يحافظ إلى حد كبير

على الأصالة الثقافية. وهناك دول أخرى غير إسلامية في هذه المنطقة (اليابان والهند) استطاعت أن تحدث التقدم التقني النسبي مع شيء من الحفاظ على هويتها الثقافية.

ثانياً: الموروث الحضاري الموروث للأمة الإسلامية في تلاقحها الثقافي، في عصر النهضة الإسلامية، مع الشعوب المحيطة بدولة الخلافة الإسلامية. وقد كان منهاج ذلك التلاقح هو استيعاب المعارف والتجارب النافعة الأخرى، بعد تنقيتها من جذورها الوثنية، وصهرها في بوتقة منهاج التربية الإسلامية والمقاصد الإسلامية، ثم الوصول إلى الإبداع في الإنتاج الحضاري المستقل. فلم تكن الحضارة الإسلامية ناقلاً محضاً لتلك المعارف والتجارب، وإنما كانت تلك الحضارة تملك كل مقومات الإبداع الذاتي. لمسلمون قد وجدوا التجربة العلمية لدى الإغريق ذات خصائص وصفية تأملية، فأضفوا عليها الخصائص التحليلية التطبيقية، مما أنتج روح البحث العلمي الذي اعترف المفكرون الغربيون المنصفون بمرجعيتها الإسلامية. واليوم فإن على المسلمين ألا يكتفوا بنقل التقانة، مجرد النقل، وإنما أن يوطنوا بيئتها البحثية وأدواتها التطبيقية، أسوة بمنهاج حضارتهم السالف. فعليهم في تأصيل العلوم والتقانة تخليصها من نزعتها العلمانية، وربطها بعقيدة التوحيد، ثم تحويل أهداف البحث العلمي والتطوير من الاستخدام المطلق للأغراض العسكرية والتجارية إلى الأهداف الإنسانية العليا في توطيد دعائم السلام والأمن وبسط عدالة التنمية دونما إخلال بتوازن البيئة.

ثالثاً: وحركة التأصيل الشاملة يقتضيها واجب الدعوة والبلاغ أن تبرز نظرياً وعملياً تفوق المناهج الإسلامية، السياسية والاقتصادية والاجتماعية. فحقوق الإنسان في الإسلام، (التي يجمعها حق الحياة وحق الحرية) تبلغ الذروة التي تتقاصر دونها الصكوك الدولية، فإن حق الحياة لأي فرد بشري يعادل حق الحياة للنوع البشري بأسره، فمن اعتدى عليه كأنما اعتدى على الحياة البشرية بأجمعها ﴿ قَتَلَ نَفْساً بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعاً ﴾.

وحق الحرية هو مستمد من حرية الاختيار بين الإيمان والكفر، الذي تترتب عليه المسؤولية في الدنيا والآخرة ﴿ وَقُلِ الْحَقُّ مِن رَّبِّكُمْ فَمَن شَاء فَلْيُؤْمِن وَمَن شَاء فَلْيَكْفُرْ ﴾. حيث إكراه في الدين مصادرة لهذه الحرية والمسؤولية ﴿ لاَ إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ ﴾.

أما الشورى في الإسلام فهي عماد المشاركة في السلطة ﴿ وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ ﴾ أي أن أمر الناس كله فيما لم ينزل به الوحي هو شورى بينهم كلهم دون تمييز. ومفهوم الشورى يتصل بجوهر الممارسة، وهي استخلاص الرأي الجامع من خلال الحوار الجامع. هذا بينما الديمقراطية تتعلق بالقواعد والإجراءات والمؤسسات، فهي من الوسائل والأدوات التي تأخذ بها الأمة الإسلامية في ممارسة الشورى، مع توسيع هذه المشاركة الشورية قدر المستطاع، وبالرأي الحي دون الاقتصار على الاقتراع الجامد. (وقد أفردنا كتاباً للشورى يحمل هذه القيم العليا، كنموذج لتأصيل المشاركة السياسية).

وفي مشروعات الإصلاح المزعومة يرتبط الخروج من دائرة التخلف الاقتصادي،

والثقافي بالخروج من المناهج الدينية والارتباط بالمبادئ العلمانية، حتى ربطوا الديمقراطية بالعلمانية، مع أن المشاركة في السلطة لم تظهر على تمامها في التاريخ إلا في ظل أكبر بعث ديني، هو البعث الإسلامي. وذلك من خلال نظام الشورى في عصر النبوة والخلافة الراشدة، بدءاً من اختيار الحاكم (البيعة الخاصة والبيعة العامة)، والمشاركة بالرأي (المناصحة)، وانتهاءً بالمراقبة والمحاسبة والتقويم. وقد استهل الخليفة الراشد الأول أبو بكر الصديق رضي الله عنه عهد خلافته بخطبته الشهيرة التي تمثل مرجعية دستورية وحقوقية عليا، وذلك بقوله:

١- "لقد وليت عليكم ولست بخيركم"؛ فالحاكم لا يتميز عن سائر المواطنين إلا من حيث جسامة المسؤولية التي يفرضها منصبه (الولاية)، ولكنه متساوٍ معهم في الحقوق العامة.

٢- "فإن رأيتموني على حق فأعينوني، وإن رأيتموني على باطل فقوموني"؛ وهو إرساء لمبدأ المراقبة والمحاسبة لآراء الحكام.

٣- "أطيعوني ما أطعت الله فيكم فإن عصيته فلا طاعة لي عليكم"؛ وفي ذلك إقرار للمرجعية الدستورية في الاحتكام بين الرئيس والمرؤوس، وهي طاعة الله تعالى من خلال طاعة أمر ونهيه، كتاباً وسنةً.

وذلك من حيث أن الشورى أمر رباني وعمل إيماني وقد اقتضتها أمانة الاستخلاف الأرض التي هي حق لكل فرد، ولذلك تصير المشاركة في السلطة بالقول أو بالعمل حقاً لكل فرد، ولكل مجموعة. وهو ما يعبر عنه القرآن بحق الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ﴿ وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاء بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ ﴾.

وهكذا فإن التأصيل هو تفتح معرفيٍ وسلوكي على المستقبل، وليس مجرد انكفاء جامد على الماضي، فالرجوع إلى الأصول، وعلى رأسها القرآن الكريم، هو رجوع إلى قيمة التفكر والتدبر، ومن ذلك منهج البحث العلمي الذي دعا إليه القرآن الكريم بمثل قوله تعالى ﴿ قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ بَدَأَ الْخَلْقَ ﴾. والسير (البحث) والنظر (العلمي) هما دعوة مباشرة للبحث العلمي المسدد بمقاصد الدين. وهو بحث حتى في نشأة الخلق، ناهيك عن المعارف والخبرات الضرورية لأداء أمانة الاستخلاف في الأرض.

هوامش

(١) مختار الصحاح للإمام عبد القادر الرازي، والمعجم العربي الميسَّر، لاروس، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم.

(٢) كتاب الشورى- مراجعات في الحقائق والسياسات، أ.د. أحمد علي الإمام (١٤٢٥هـ، ٢٠٠٤م).

(٣) كتاب التأصيل ١٤٢٢هـ - ٢٠٠١م.

(٤) تحت الطبع ونشر منه شيء بعنوان: الأسرة المسلمة حصن المجتمع الراشد (كتاب التأصيل ١٤٢٥هـ ٢٠٠٤م).

(٥) كتاب التأصيل (المصدر السابق).

(٦) كتاب التأصيل (المصدر السابق).

(٧) تحت الطبع.

أزمتنا المعرفية بين التوحيد والوضعية

بروفيسور/ محمد الحسن بريمة إبراهيم

قال تعالى: ﴿ وَمَا يَتَّبِعُ أَكْثَرُهُمْ إِلاَّ ظَنّاً إَنَّ الظَّنَّ لاَ يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً إِنَّ اللّهَ عَلَيمٌ بِمَا يَفْعَلُونَ ﴾. (يونس ٦)

صدق الله العظيم

[١] في أكتوبر ١٩٩٨م عقدت الحكومة السودانية مؤتمراً قومياً لمناقشة قضايا التعليم العالي وإمكانية النهوض به ليلعب دوره الريادي في نهضة الأمة السودانية الحديثة. ولقد جاءت توصيات المؤتمر مشبعة بروح الاعتزاز بالتراث، داعية إلى التأصيل، حاثة على استلهام القيم الإسلامية في استنهاض الهمم وإرساء دعائم الدولة السودانية الحديثة. ولكي نرتقي بالمجتمع السوداني مما هو فيه إلى طموحات المؤتمر القومي لثورة التعليم العالي؛ كان لا بد من إحداث ثورة في التعليم في السودان، لا سيما التعليم العالي. ولقد كانت توصيات المؤتمر معالم في طريق الثورة التعليمية، أبرزها تعريب التعليم العالي، الذي أتبع في شأنه القول بالعمل حيث تمخض عن إنشاء مجمع اللغة العربية بالسودان ليتولى مسؤولية التعريب.

ورغم أن توصيات المؤتمر القومي للتعليم العالي جاءت ثورية في روحها إلا أنه غلب عليها الكم دون الكيف، وبقيت لبنة أساسية في بناء التوصيات ذات خطر عظيم لا بد من تداركه بوضعها في موضعها. وخطورتها تكمن في أنه ما لم يتم علاجها بالحزم والحكمة اللازمة فلا نرى كيف يمكن إحداث ثورة تعليمية تستلهم قيم المجتمع، وتعود عليه بمعرفة تعالج واقعه وترقى به في سلم الحضارة تناغماً مع هويته وأصالته. وهي مشكلة تئن منها مناهج التعليم في السودان من أسفله إلى قمة هرمه، وتسهم بقدر كبير في تخلّف الواقع السوداني عن ركب الحضارة رغم كثرة مؤسساته التعليمية وقدمها. تلك هي مشكلة الفصام بين فلسفة العلوم القائم عليها التعليم في السودان، وفلسفة الحياة القائم عليها المجتمع السوداني، وازدواجية المعرفة الناجمة عن ذلك. ونحن نطرحها في هذه الورقة على أنها قضية تتعلق بإسلام المعرفة، وهي اللبنة المفقودة في جدار توصيات مؤتمر التعليم العالي التي أشرنا إليها سابقاً.

جاء في مقدمة الكتاب التعريفي بجامعة الجزيرة ما يلي: " إن رسالة الجامعات-كما استلهمها اتحاد الجامعات العربية - هي في حقيقتها رسالة الإنسان التي كلَّفه الله بها ليكون خليفته على الأرض. ويسعى وراء العلم والمعرفة ويكشف أسرار الطبيعة، ويقوم باستثمار الطاقات التي سخَّرها الله له، وينهض بعمارة الكون ويشيِّد الحضارة الإنسانية بكافة أبعادها ويقيم الموازين بالقسط، ويدعم القيم الروحية الأصيلة ويرفع كلمة الحق والرشاد، ويقضي على الباطل والفساد، ويبني العقل والضمير الإنساني، وينمِّي القدرات

والمهارات، ويثريها، ويصقل الملكات والمواهب ... الخ ". ولقد انعكس هذا الفهم لرسالة الجامعة على أهداف جامعة الجزيرة المعلنة في كتابها التعريفي؛ حيث جاء أن من أول أهدافها ما يلي: إعداد الخريج المؤهّل علمياً في مجال تخصصه المقتدر على التفاعل مع البيئة المحيطة به، والتفاعل مع قضايا ومشاكل المجتمع القادر على البذل والعطاء نهوضاً بالأمة إلى مستوى أفضل، المدرك لدوره في عالم اليوم، والمتطلِّع بعقله نحو عالم الغد.

إن فلسفة الجامعة التي استلهمها اتحاد الجامعات العربية وتبنّتها جامعة الجزيرة لا شك أنها تنبع من فلسفة للحياة إسلامية الجذور. ونقصد بفلسفة الحياة تلك القناعات الفكرية التي يتوصَّل بمقتضاها الإنسان إلى رؤية كونية كلية تتعلق بالحقيقة في هذا الكون ودوره فيه، ومن ثم الإيمان بغايات محددة في الحياة تدور حول إنجازها حياته، وتقوم في نفسه بمقتضاها دوافع وجدانية هي الطاقة المحركة لتفاعله مع الكون من حوله. ولما كانت فلسفة الحياة تحدد طبيعة الحقيقة التي يؤمن بها أفراد مجتمع ما، فإنه من المنطقي ومن الضروري لمنع ازدواجية المعرفة أن تنبع فلسفة العلوم المهتمة بنوع المعرفة المطلوب الحصول عليها بحثاً عن تلك الحقيقة، ومنهجية البحث اللازمة للحصول على هذه المعرفة والتثبّت من صحتها، من ذات الفلسفة الحياتية القائم عليها المجتمع. أو على أسوأ الفروض إثبات أن فلسفة العلوم السائدة (وإن كانت وافدة) فهي تتفق تماماً وتلك التي يمكن استنتاجها من فلسفة الحياة للمجتمع. هذا لازم إن كنا نريد لطالب تلك المعرفة سواء كانت علمية أو غيرها الانفعال الإيجابي معها، ومن ثم استخدامه العلم المتلقي بفعالية لفهم البيئة التي يتعامل معها، ومد العلم له بالحلول اللازمة للتغلب على مشاكلها. ذلك أن الإنسان لا يستطيع أن يرى البيئة التي حوله إلا من خلال فلسفته الحياتية التي تشكِّل قيمه ومعتقداته ومن ثم مفاهيمه الفكرية. إن التواصل بين فلسفة الحياة وفلسفة العلوم لازم أيضاً لمنع ازدواجية تنشأ بين معرفته وتلك التي تسود المجتمع الذي ينوي التعامل معه بمقتضى العلم الذي تحصل عليه. وسوف نضرب أمثلة لاحقاً عن ازدواجية في المعرفة التي تنجم عن انفصال فلسفة العلوم الحديثة التي يقوم عليها التعليم في بلادنا عن فلسفة الحياة الإسلامية التي تشكِّل قيم الفرد ومعتقدات في المجتمع السوداني المسلم بما في ذلك طالب العلم نفسه.

والضرر الذي ينجم عن مثل هذه الازدواجية المعرفية في ذات المتلقي هو أنه ما لم يستطع التوفيق بين النوعين من المعرفة فهو حتماً مضطر إلى الاختيار بين الاثنين عند معالجته لمشاكل الحياة؛ إذ أن الحقيقة واحدة وإذا كانت إحدى المعارف تنفرد بهذه الحقيقة، فلا بد أن غيرها من المعارف باطل. والاختيار هنا ليس بين منهج علمي وآخر للبحث عن الحقيقة عينها؛ وإنما اختيار بين مناهج للحياة مختلفة، لكل رؤاه فيما يتعلق بالحقيقة ذاتها، ومن ثم يمكننا أن نتصور مقدار التمزق النفسي، وضبابية الرؤية، وضعف الثقة بالنفس، والإحساس بالضياع الفكري وعدم القدرة على العطاء عند طالب العلم أو

حامله قبل حسم هذه الخيارات. أما الضرر الذي ينجم عن الازدواجية بين معرفة الطالب النظامي في الجامعة مثلاً وتلك التي تسود البيئة التي سوف يتعامل معها فإن أقله ضعف لغة التفاهم بينه وبين بيئته، وعدم قدرته على الفهم الصحيح لتلك البيئة ومن ثم عجزه عن الاهتداء إلى حلول لمشاكلها، وقد يصل الأمر إلى حد القطيعة البائنة بين المعرفتين.

إن الذي لا شك فيه أن العلوم الطبيعية التي تدرس في الجامعات السودانية، وكذلك العلوم الاجتماعية والعلوم السلوكية والإنسانية، باستثناء القليل – تقوم على فلسفة للعلوم أوروبية المنشأ. ويمكننا القول أن فلسفة العلوم الغالبة عبر تطور العلوم الحديثة هي ما يسمى بالوضعية (Positivism). وهي فلسفة تعود بجذورها إلى الفلسفة العلمانية الغربية والتي ظلت تبحث لقرون عن الحقيقة، وما هو نوع المعرفة المتعلقة بها، وما هي مناهج البحث التي تمكننا من الحصول على هذه المعرفة والتثبّت من صحتها. وتوصلت هذه الفلسفة إلى أنه لا حقيقة وراء المحسوسات، وأن المعرفة الحقة هي التي تقوم على المحسوسات حيث يمكن لأي عالم في أي مكان عن طريق المنهج التجريبي أن يثبت من صحة فرضية ما بإعادة تجربتها في المعمل أو على الطبيعة. وفرقت هذه المنهجية بين ما هو علم وما ليس بعلم على أساس قدرة أي فرع من فروع المعرفة من حيث المبدأ على إعطاء فرضيات يمكن التثبّت تجريبياً من صحتها. وكل معرفة لا تقوم على المحسوسات فهي ضرب من التخمين الذي لا يمكن إثباته أو نفيه، ومن ثم لا يمكننا أن نعتمد عليه كما نعتمد على الحقائق العلمية مثلاً. وبناء على الفلسفة الوضعية فإن عالم ما وراء المحسوسات عالم غير معترف به، ومن ثم فإن فلسفة الحياة الصحيحة هي التي تبنى على حقائق العلم المادي وحده. وبهذا يتم الربط المنطقي بين فلسفة العلوم وفلسفة الحياة العلمانية، وبهذا أيضاً يتخلّص الإنسان من الفصام التاريخي بين الميتافيزيقيا متمثّلة في الدين ورجاله وبين العلم وهو المعرفة المبنيَّة على الوضعية المنطقية. ويصبح العلم التجريبي هو الذي يصنع الإنسان وهو أيضاً القاضي الذي يفصل في المشاكل الحياتية التي تواجه ذلك الإنسان.

ورغم الهجوم الشديد الذي تعرّضت له الوضعية كفلسفة للعلوم، ورغم اقتراح عدة بدائل لها إلا أنها ظلت على اليوم هي المدرسة المنهجية الغالبة على نشاط الإنسان العلمي في كل أنحاء العالم. وإذا كان الفصام النكد بين العلم وفلسفة الحياة الدينية في الغرب وكثير من بلدان العالم قد أدَّى إلى إبعاد الدين عن الحياة العامة، وهيمنة الفلسفة العلمانية على مجرياتها؛ فإن الأمر ما ينبغي له أن يكون كذلك في بلاد المسلمين، والسودان واحد منها. ذلك أن فلسفة الحياة الإسلامية ما زالت هي التي تسير حياة الكثرة الغالبة من الأفراد في الدول الإسلامية، وما زال حكم الإسلام هو الأمل المرتجى ليكون الخيار الأمثل للبشرية عامة وللأمة الإسلامية خاصة. إن الذي لا شك فيه هو أنه لا يوجد شقاق بين العلم وفلسفة الحياة الإسلامية بدليل أن المنهج التجريبي القائم على الملاحظة والتجربة هو إرث إسلامي كما جاء على لسان (بريفولت)؛ حيث يقول: " إن الإغريق

نظموا، وعمموا، ونظروا، ولكن الطرق الصبورة في الملاحظة الدقيقة والمطولة، ومنهج الاختبار – بعيدة كل البعد عن طباع الإغريق.... إن ما نسميه بالعلوم جاء نتيجة لمناهج جديدة في التجربة والملاحظة والقياس والتي أدخلت إلى أوروبا بواسطة العرب. إن العلم الحديث هو أكبر إسهامات الحضارة الإسلامية"[٢]. وليس هذا بمستغرب إذا تأمَّلنا القرآن والكم الهائل من الآيات والأحاديث الحاثة على العلم عن طريق التأمل في الكون المحسوس للتيقّن من أن الله هو الحق المبين وأن منهج رسوله ﷺ هو الصراط المستقيم. ولقد ظل المنهج التجريبي هو الابن الشرعي للحضارة الإسلامية حتى القرن الثاني عشر الميلادي عندما تبنَّته الحضارة الأوروبية وبعدها انقطعت الوشائج بينه وبين حضارته الأم التي شاخت وعجزت عن رعايته.

لقد كان إذن العلم حتى القرن الثاني عشر يستمد شرعيته من فلسفة الحياة الإسلامية، ومن ثم لم يكن هناك تناقض بين حقائق العلوم وحقائق الوحي، وتوحدت المعرفة بتوحيد منهجيتها. ولكن مما لا شك فيه أيضاً أنه بانتقال المنهج التجريبي إلى أوروبا وتخلف الحياة الإسلامية عنه، بل وتلاشيها عن مركز التأثير الحضاري؛ انتقلت بنوته إلى الفلسفة العلمانية والتي جاءت من رحمها الوضعية المنطقية كفلسفة للعلوم. وكان نتيجة هذا أن صدرت إلينا أوروبا المنهج التجريبي وكأنه ابن شرعي للفلسفة العلمانية، ومن ثم تلقفته مؤسساتنا التعليمية دون أن تدري الخطورة الكامنة وراء هذا التلفيق.

ونحن وإن سلمنا بأنه لا تناقض بين حقائق العلوم الطبيعية ومنهجها التجريبي الإسلامي وبين فلسفة الحياة الإسلامية، إلا أن هناك فصاماً حاداً بين فلسفة العلوم الغربية التي تبنَّت المنهج التجريبي متمثلة في الوضعية اللادينية وبين فلسفة الحياة الإسلامية الدينية المرتكز. فالفلسفة الوضعية كما قلنا لا ترى وجود حقيقة وراء المادة المحسوسة، لا سيما حقيقة الله واليوم الآخر. وهذا في حقيقة الأمر هو خلاصة فلسفة الحياة العلمانية حيث لخّصها الله تعالى في قوله: ﴿ وَقَالُوا مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ ﴾ (الجاثية ٢٤). ووصف سبحانه وتعالى المعرفة الناجمة عن هذه الفلسفة المقصورة على محسوسات الحياة الدنيا في قوله ﴿ يَعْلَمُونَ ظَاهِراً مِّنَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ عَنِ الْآخِرَةِ هُمْ غَافِلُونَ ﴾ (الروم). وأخبرنا الله تعالى ضمناً أن للعلم أبعاداً وأغواراً أخرى عندما قال عن أمثال أنصار الفلسفة الوضعية المعاصرين ﴿ ذَلِكَ مَبْلَغُهُم مِّنَ الْعِلْمِ ﴾ (النجم ٣٠). وأخبرنا الحق تعالى أن منتهى العلم إنما يبلغ بالتقوى حيث قال ﴿ وَاتَّقُواْ اللّهَ وَيُعَلِّمُكُمُ اللّهُ ﴾(البقرة ٢٨٢).

أما الفلسفة الإسلامية فهي ترى أن العالم المحسوس إنما يستمد حقيقة وجوده من وجود الله تعالى، وأن الفاعل حقيقة في هذا الكون هو الله سبحانه وتعالى، ومن ثم فإن قدر الفاعل يعرف بمقدار فعله. ولما أنكرت الفلسفة الوضعية أن للمفعول فاعلاً؛ ترتب على ذلك عجزها عن قدر الله حق قدره، فصدق فيها قوله تعالى: ﴿ وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ وَالْأَرْضُ جَمِيعاً قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَالسَّمَاوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ ﴾ (الزمر ٦٧). ويرى

الإسلام أن معرفة الكون المحسوس لازمة لمعرفة قدر الله سبحانه وتعالى. ولهذا كانت الحقيقة التي هي وراء العالم المحسوس أكبر وأخطر بكثير من تلك التي حملها ظاهر الحياة الدنيا والتي تلهث وراءها فلسفة العلوم الغربية المكبة على وجهها.

والحقيقة أن الطالب في مؤسساتنا التعليمية لا يبصر هذا الصدام بين الفلسفتين لأنه يدور خلف (الكواليس)، بينما هو لا يتلقى في الفصل أو المعمل أو الكتاب سوى النتائج النهائية للبحوث، إما في شكل قوانين علمية، أو نظريات لا يدري كيف توصَّل إليها، بل ويسلم لها وبها تسليماً تاماً ولا يسأل حتى عن كنهها ومصداقية مصادرها، على نقيض ما يعتريه من شكوك وريب عند سماع خبر الوحي. وبسبب الغياب التام لأي ذكر لله أو ما يمت إليه بصلة، أو لحقائق الوحي القرآنية والسنية عن هذه النظريات وعن كتب الدراسة وقاعات المحاضرات؛ يستقر في ذهن الطالب الفصل التام بين الدين والعلم، ويصبح عاجزاً عن القدرة على التوفيق بينهما، وإن لم ير أي تناقض بين حقيقة علمية ثابتة وما جاء في القرآن أو الحديث بشأنها. وبسبب هذا تنشأ ازدواجية في المعرفة لدى طلابنا أحدها معرفة علمية يتلقّاها في قاعات الدرس باعتبارها هي الحق الثابت فيما يتعلق بحقائق الحياة، والأخرى معرفة دينية يعتقدها الطالب بحكم نشأته، ويعتنقها أولئك الذين يشكِّلون البيئة التي هو مطالب بالتعامل معها والانصهار فيها. وتبدو ازدواجية المعرفة سواء في ذات الطالب أو بين معرفته وتلك التي تسود المجتمع من حوله عندما ينتقل للعمل في واقع الحياة. فلو أخذنا مثلاً خريجاً زراعياً يعمل في الزراعة المطرية، واحتاجت الزراعة إلى الماء لما هداه منهجه العلمي الجامعي إلى إمكانية حل المشكلة عن طريق صلاة الاستسقاء مثلاً، وذلك لأن المنهج أصلاً لا يؤمن بهذا الحل. وكم ستضطرب دخيلته لو أن أهل الريف، الذين بينهم موقف الرائد، أدُّوا صلاة الاستسقاء ونزل المطر وحُلَّت المشكلة.

أما إذا كان هذا الخريج الزراعي مؤمناً حقاً بدينه فسوف يتجاوز منهجه الذي تأهل عليه ويزاوج بينه وبين البدائل العقدية فيلجأ إلى صلاة الاستسقاء. وكذلك الأمر بالنسبة له إذا داهمت زراعته آفة الجراد ولم تكن لديه المبيدات اللازمة لمكافحته، فإن منهجه العلمي الذي تأهل عليه لن يهديه إلى إمكانية علاج المشكلة عن طريق الدعاء على الجراد، إذا كانت تلك إحدى وسائل الرسول ﷺ في مكافحته.

فإذا ما ثبت بالتجربة المتصلة أنه متى ما توفرت شروط صلاة الاستسقاء أو الدعاء على الجراد، أمكن إنزال المطر ومكافحة الجراد على التتالي - جاز لنا أن نقول بحكم المنطق الاستقرائي إن صلاة الاستسقاء تنزل المطر، وإن الدعاء يكافح الجراد. والسؤال المنطقي الذي يفرض نفسه هو: إذا كان إنزال المطر يتم بواسطة صلاة الاستسقاء، كما يمكن أن يتم. نظرياً على الأقل. بواسطة التلقيح الصناعي لذرات الماء العالقة في السماء، وإذا كانت مكافحة الجراد يمكن أن تتم عن طريق الدعاء كما تتم باستخدام المبيدات، فما الذي يجعل إحدى الوسائل العلمية والأخرى ضرباً من الشعوذة؟ وإذا سلمنا بأن كليهما من

العلم فإننا لن نستطيع الهروب من النتيجة التي لا بد منها وهي أن الفلسفة العلمية التي تقف بصاحبها عن إدراك العلمين معاً، أو إذا شئنا البعدين لذات العلم، لهي قطعاً فلسفة قاصرة ويجب تمديدها لتكون لها القدرة على تمكيننا من المعرفتين باعتبار أنهما وجهان لعملة واحدة أو درجتان في سُلّم واحد؛ هو العلم.

والمشكلة ذاتها تواجه خريجنا الطبيب الذي يعمل في الريف وأُعْجل لأن (سيد الحي سليم) ولم يكن لدى طبيبنا ترياق السم، فإن منهجه العلمي الذي تأهّل عليه لن يهديه إلى قراءة سورة الفاتحة على اللديغ كدواء، بينما فعل ذلك أحد الصحابة وشفي الملدوغ، وأقر الرسول ﷺ الصحابي الراقي على ذلك (البخاري). كذلك فإن الرسول ﷺ عندما وصف عسل النحل لأحد شكا من بطنه، لم يتحدث عن مكوناته الكيميائية التي تعطيه خاصية الدواء، أو كيفية العلاج؛ ولكن لأن علم الوحي قال إن فيه شفاء للناس. ولهذا فعندما احتج صاحب المريض مرتين إلى الرسول ﷺ بأن العسل لم يشف صاحبه، بل زاد إطلاق بطنه، كان رد الرسول الكريم عليه واحداً في كليهما: " صدق الله وكذب بطن أخيك، إذهب فاسقه عسلاً ". ولو لم يكن هناك عسل لما وجد الرسول ﷺ حرجاً في المسح على بطن المريض بيده الشريفة والدعاء له برقية صحيحة ليشفى بإذن الله. وذلك أن الله تعالى أخبرنا أن في عسل النحل شفاء عندما قال: ﴿ يَخْرُجُ مِن بُطُونِهَا شَرَابٌ مُّخْتَلِفٌ أَلْوَانُهُ فِيهِ شِفَاءٌ لِلنَّاسِ ﴾ (النحل٦٩)، وأخبرنا تعالى أيضاً أن في القرآن شفاء للمؤمنين، ولأن الذي يعافي حقيقة هو الله، حيث قال على لسان إبراهيم الخليل: ﴿ وَإِذَا مَرِضْتُ فَهُوَ يَشْفِينِ ﴾. فلا ازدواجية إذن بين علم يستخدم عسل النحل وآخر يستخدم رقية مأثورة لذات الغرض. وما كانت منهجية الرسول الكريم لتحول بينه وبين معرفة الخصائص الكيميائية العلاجية في عسل النحل، بل في حقيقة الأمر دفعت ذات المنهجية باللاحقين من أفذاذ المسلمين إلى البحث والتقصّي في خصائص عسل النحل وغيره من مخلوقات الله، مسلمين ابتداءً بأن ما جاء في القرآن بصددها هو مسلمة وليست فرضية مشكوكاً في صحتها حتى يتم إثباتها.

لقد قام كاتب هذا البحث حديثاً بزيارة لشيخ هو من أقطاب التصوّف في العالم أجمع ورجل مشهود له بالعلم والصلاح، ولكنه لا يحمل أي شهادة جامعية، اللهم إلا دكتوراة فخرية في علوم القرآن من إحدى الجامعات الإسلامية اعترافاً بعلمه وفضله. هذا الشيخ يأتيه المرضى من كل مكان وبكل أنواع المرض التي يأتي بها الناس إلى الأطباء في المستشفيات، ويقوم الشيخ بعلاج البعض بآي من القرآن والأدعية، والبعض الآخر يرسله إلى الطبيب ليتداوى بالعقاقير الطبية. ولو كان شيخنا يحمل شهادة في الطب. وليس في منهجيته ما يمنع ذلك. لكان هو الذي يكتب (روشتة) الصيدلية أيضاً ودون أن يحس بأنه يمارس نوعين من المعرفة الطبية لا رابط بينهما، ودون أن يشك المرضى الذين يأتون إليه بأن علاجه بالقرآن والدعاء شعوذة، وأن علاجه بالعقاقير هو التطبيب الحقيقي. ولكن شيخنا أيضاً رجل أعمال من الدرجة الأولى يجيد فن الإدارة ويدير مؤسسة استثمارية

ضخمة، وحاكم معنوي يسوس أمر كم هائل من البشر، ثم هو من بعد ذلك عالم يدرِّس علوم القرآن. فما هي يا ترى هذه المنهجية التي وحَّدت هذه العلوم عند الشيخ حتى أنك لا ترى فيها إلا وحدة متصلة، لا تكاد تحس فيها بالانتقال من ضرب من المعرفة إلى ضرب آخر جد مختلف؟ ألا تستحق فلسفة العلوم التي مكَّنته من تكامل المعرفة عنده الدراسة والاستفادة منها في مؤسساتنا التعليمية والبحثية حتى يخرج طبيبنا وهو ألصق ببيئته وأكثر عطاءً. لقد عانى الأطباء كثيراً في أريافنا من ازدواجية المعرفة، فكم من مريض هرَّبه أهله من المستشفى وذهبوا به إلى رجل الدين (الفكي) ظناً منهم أن (اسم الله) أنجع في الدواء من وصفة الطبيب خريج الجامعة، وما دروا أن كلاً من عند الله. ولو كان طبيبنا الخريج قد توحَّدت لديه المعرفة كما لدى شيخنا؛ لرأى فيه الناس الشخص الذي يمكنه أن يداويهم باسم الله (القرآن) كما يداويهم بالعقاقير الطبية.

وينطبق هذا القول على باقي العلوم الطبيعية، فكم من حقيقة علمية أوردها القرآن قبل خمسة عشر قرناً كانت كفيلة بفتح مغاليق العلوم في مختلف المجالات، لو أن طلابنا اعتبروها مسلّمات (قوانين) علمية يبنون عليها نظرياتهم، أو حتى فرضيات ظنية تثير فضول الباحث لتقصِّيها ومحاولة إثبات صحتها عن طريق المنهج التجريبي، والذي هو من صميم المنهج القرآني. ولكن الفلسفة الوضعية أبعدتنا عن المصحف العلمي ليبقى المصحف الغيبي فقط، هذا إن بقيت بيننا وبينه وشيجة، حتى جاء العلم اليوم وبعد قرونٍ طويلة ليثبت صحة تلك الحقائق العلمية القرآنية، ليكون العلم الحديث بذلك شاهداً على صحة القرآن بدلاً من أن يكون ثمرة من ثمراته، وليكون العلم الحديث عند البعض فصيلاً تمتحن عنده صحة القرآن بينما ينبغي العكس. وليس ذلك إلا بسبب الفصام النكد بين فلسفة العلوم الحديثة وفلسفة الحياة الإسلامية، ودعوة المنهج التجريبي لغير أبيه الحقيقي افتراءً عليه.

لقد أنكرت الفلسفة الوضعية التفسير الغائي (Teleological Explanation) للظواهر الكونية مكتفية باستكشاف القوانين الكونية التي تحكم تلك الظواهر، ومتعللة بأنه لا يمكن أن تكون للجمادات غاية من حركتها الذاتية، وإنما الغائية من خصائص بعض الكائنات الحية، لا سيما الإنسان. وهذا قول لا غبار عليه ما دمنا نفترض ألا حقيقة وراء المحسوسات. وبسبب هذه الفلسفة لم تتعد أهداف العلم الحديث معرفة القوانين التي تحكم الظواهر الكونية المحيطة بالإنسان، والاستفادة منها في فهم هذه الظواهر والتبوء بها، ومن ثم التحكم في الطبيعة بصورة أكبر لخدمة الإنسان. أما في القرآن فإن الظواهر الكونية تسرد في معرض الامتنان على العباد باعتبارها مسخّرة من خالقها لأغراض محددة يعلم الإنسان بعضها ويخفي عليه أكثرها (وما أوتيتم من العلم إلا قليلا)، ولكنها جميعاً لمنفعته على الجملة. ولقد أمر الإنسان أن يسعى في الأرض مكتشفاً، ومنتفعاً، ثم شاكراً لنعم الله. والشكر هو المعنى العملي لعبادة الله تعالى من قبل البشر والتي من أجلها خلقوا ولا فلاح لهم دون تحققها. ومن هنا كان العلم هو الوسيلة الوحيدة المعتمدة في

المنظور الإسلامي لمعرفة الله، وخشيته وشكره، ولهذا السبب أيضاً يعتبر الذين يعلمون أفضل من الذين لا يعلمون.

ولكن فلسفة العلوم الحديثة وقفت بالعلم دون رسالته الكبرى، وأصبح الفصل بين العلم الحديث والعلم الديني شديداً؛ حتى أن حملة العلم الحديث من أبنائنا هم أقرب إلى العلمانية منهم إلى التدين، وحتى أننا لنستطيع أن نصنِّف مؤسساتنا التعليمية كلها إلى علمانية ودينية باعتبار أن الأولى تدرس فيها العلوم الحديثة والثانية تدرس فيها العلوم الدينية. ولما كانت فلسفة الحياة التي نشأ عليها (وقد يؤمن بها طالب العلوم الحديثة في جامعاتنا) هي في الغالب فلسفة إسلامية، ولما كانت العلاقة بين هذه الفلسفة والعلوم الحديثة التي يتلقّاها هذا الطالب قد أنبتت تاريخياً (بانتقال المنهج التجريبي إلى أوروبا)، فإنه لا يحس بالصلة بينهما (الفلسفتين)، بل يصعب عليه فكرياً إرجاع هذه العلوم إلى أصولها الإسلامية إن عن له ذلك. وبسبب هذا يتولَّد لدى هذا الطالب الإحساس بأن العلوم الحديثة ليست إرثاً فكرياً له، بل هو في واقع الأمر ضيف على مائدة الفكر الأوروبي. وككل ضيف قدمت إليه مائدة حافلة فإنه يغلب عليه الإحساس بالامتنان لمضيفه، ويثقل على نفسه حتى نقد مكونات المائدة دعك من المطالبة بتبديلها.

ومادام إحساس الضيف هو الغالب على طالب العلم الحديث وحامله في جامعاتنا، فإنه سوف يظل تابعاً وفياً لصانع المائدة، وإن حدثته نفسه بالمشاركة في الطبخ فلا يعدو أن يكون مقلداً لذات الوصفة. وتكون محصلتنا النهائية من جهودنا التعليمية أننا ساهمنا في صنع عالم مقلِّد، لا يملك القدرة على الأصالة والإبداع، إلا ما ندر وشذ، ولا يستطيع الانصهار الإيجابي في بيئته لأن ما يحمله من علم منبت الصلة بفلسفة الحياة التي تحكم تلك البيئة. هذا وضع لا يتفق ومنطق فلسفة العلوم الإسلامية، ولا بد من العمل على توحيد العلمين ليصبح علماً واحداً لا ينفصم عراه، وليصبح العالِم المسلم اليوم كرصيفه بالأمس، تتكامل فيه المعرفة، لأن الأصل واحد وهو الله سبحانه وتعالى، ولأن المنهل واحد وهو وحي الله المسطور ووحيه المنظور. وجدلية العلاقة بين هذين المصدرين من خلال المنهجية التوحيدية هي وسيلة العالِم المسلم للوصول إلى العلم التوحيدي التجريبي المتنامي، كماً وكيفاً، عبر الزمان والمكان.

لقد كانت الفلسفة العلمانية تكريساً لسلطان الهوى على الأرض حيث لا إله والكون مادة، ولا غاية من ورائه إلا اتباع الهوى وإشباع الشهوات، وهي الغاية الكبرى التي من أجلها يجب أن يسعى. وكان من جراء ذلك انتفاء الإحساس بسلطة عليا يكون الإنسان مسؤول لديها عن تصرفه فيما بين يديه من بيئة. ولما كانت شهوات الإنسان وأمانيه لا حدود لها، وما تحويه البيئة في أي وقت من الأوقات ومكان من الأمكنة، محدود بالنسبة إلى ما يتطلبه إشباع تلك الشهوات؛ فقد صار العلم هو السلاح الذي انتهكت به حرمة البيئة، وكانت التقنية هي سبيل هذا الإنسان الدنيوي لإحداث هذا الانتهاك، حتى ظهر الفساد في البر والبحر بما كسبت أيدي الناس. ولم ينتبه الإنسان إلى الدمار الذي ألحقه ببيئته إلا

بعد أن أصبح هذا الخراب البيئي يهدد ذات المنافع التي جلبتها له التقنية الحديثة. لقد كان سوء استغلال العلوم الحديثة والتقنية التي أنجبتها وإفساد الأرض هو ثمرة طبيعية للفلسفة الوضعية التي لم تر للكون غاية ولا للبيئة حرمة.

ولو قدِّر للعلوم والتقنية أن تواصل مشوار نموها تحت رعاية الفلسفة الإسلامية للعلوم لكان لمفهوم خلافة الإنسان على الأرض وازعاً يزع الإنسان عن الإفراط والتفريط. ولكان مفهوم الغائية، الذي جحدته الفلسفة الوضعية، متمثلاً في شكر النعمة ـ الذي هو توظيف البيئة الكونية في مقتضى الحكمة التي من أجلها خلقت ـ هو السيف الذي يذب غول الهوى البشري عن حياض البيئة، ولكان تمكّن الإنسان من أداء مهمة الخلافة هو المعيار الذي يتحول بمقتضاه العلم إلى تقنية نافعة. لقد جاء في معنى حديث الرسول الكريم أنه إن قامت الساعة وفي يد أحدكم فسيلة نخل فليغرسها. ونهى ﷺ عن قطع الشجر النافع وعن قضاء الحاجة في ظله، وفي الماء وعلى قارعة الطريق. وجاء في القرآن الكريم أنه ما من دابة في الأرض ولا طائر يطير بجناحيه إلا أمم أمثالنا، وإننا جميعاً أحياء وجمادات نسبِّح بحمد الخالق العظيم، ولذلك خلقهم. وبهذه المفاهيم وحدها يمكن حفظ التوازن البيئي مع استغلال ثمرات العقل البشري التقنية.

ذاك في مجال العلوم الطبيعية، أما في مجال العلوم الاجتماعية والإنسانية فالخطب أفدح. وسوف نركِّز قولنا على علم الاقتصاد؛ لأنه الأقرب إلى العلوم الطبيعية منهجية، ولأنه الأكثر خطراً والأكبر أثراً لالتصاقه بمعاش الناس، ولأنه يعول عليه في فتح مغاليق التنمية وفهم المشاكل الاقتصادية العويصة التي أعيتنا حيلة. لقد ترعرعت العلوم الاجتماعية الحديثة هي أيضاً، لا سيما علم الاقتصاد، في أحضان فلسفة العلوم الطبيعية، لا سيما الفلسفة الوضعية. واقتضت طبيعة هذه الفلسفة إنكار حقيقة أن الإنسان مكوَّن من جسد ونفس، وأثبتت له الجسد فقط وأرجعت كل ظواهره السلوكية إلى عوامل فسيولوجية، وقررت أن المهم لفهم الجانب الاجتماعي من الإنسان هو دراسة ما ظهر لنا من سلوكه، وصياغة هذه الظواهر السلوكية عن طريق الملاحظة والتجربة في شكل قوانين سلوكية عامة، ومن ثم تطبيق منهج العلوم الطبيعية على العلوم الاجتماعية، لا سيما علم الاقتصاد. وترتب على ذلك أن قام علم الاقتصاد الحديث على صياغة قوانينه السلوكية في شكل مسلَّمات بسيطة يستطيع بواسطتها تفسير الظواهر الاقتصادية، ومن ثم انصبَّ اهتمام علم الاقتصاد الغربي على دراسة آثار السلوك الاقتصادي للإنسان متمثِّلة في شكل معلومات متعلقة بالسلع، الأسعار، العمالة، البطالة، توزيع الدخل، الناتج القومي...الخ. وتجاهل علم الاقتصاد هذا عن عمد السلوك الإنساني ذاته كمجال للنقد والتقويم، علماً بأنه هو أصل كل الظواهر الاقتصادية، مفترضاً أنه من الثوابت. وهذا الافتراض يعود أصله إلى فلسفة الحياة العلمانية والتي من أركانها تقديس حرية الفرد باعتبار أن الفرد هو الجهة الوحيدة الأدرى بمصالحها، وعليه فإن سلوكه باختياره دون ضغوط عليه هو الطريق لمعرفة الأشياء التي تؤدي إلى تعلية وترقية رفاهيته. ولهذا فإن على المجتمع ألا يحاول قهر الفرد لتغيير

أنماطه السلوكية الفردية بل اعتبارها مسلَّمات يمكن التأثير عليها بسياسات غير مباشرة كالسياسات الاقتصادية الكلية مثلاً.

ولكن لكي تصبح الوضعية المنطقية ذات قيمة علمية حقيقية في مجال الاقتصاد والعلوم الاجتماعية الأخرى فلا بد أن يكون كل أفراد المجتمع أو معظمهم يتطابق سلوكهم الواقعي مع القوانين السلوكية المفترضة؛ حتى تكون النظريات عامة، ويمكن الاعتماد عليها في تفسير الظواهر السلوكية المختلفة. ولكي يتم كل هذا فإنه يجب أن يتشابه سلوك الناس، وهذا يقتضي أن يتشابه الناس في دوافعهم وغاياتهم الحياتية، وقيمهم التي تضبط سلوكهم، وهذا يتطلب في الغالب الأعم إيمانهم بفلسفة حياتية واحدة تحدد غاياتهم وتصنع وجدانهم وفق المعتقدات والقيم المستقاة من تلك الفلسفة. ولما كان علم الاقتصاد الحديث وجل العلوم السلوكية التي تدرس في جامعاتنا مبنيَّة على الأنماط السلوكية للإنسان في المجتمعات الغربية، ولما كانت هذه الأنماط السلوكية هي نتيجة لصياغة الإنسان الغربي دهراً طويلاً بلبنات الفلسفة العلمانية لم يكن مستغرباً أن تصادف هذه العلوم بعض النجاح في دراسة الواقع الاقتصادي والاجتماعي هنالك.

وللأسباب أعلاه فإنه يتحتم علينا منطقياً (قبل استخدام العلوم الاجتماعية الوافدة من الغرب في دراسة واقعنا الاجتماعي) الإجابة على السؤالين الآتيين:

١. هل لنا نحن في السودان فلسفة حياتية واضحة المعالم من حيث الأهداف والقيم والمعتقدات، تراضى عليها الناس، وصيغ على أساسها وجدانهم، وجمعت شتات سلوكهم؛ حتى يمكن استنباط قوانين سلوكية عامة منها كتلك التي بنيت عليها العلوم السلوكية في الغرب، لا سيما علم الاقتصاد؟

٢. هل هذه القوانين السلوكية - إن وجدت - هي بعينها التي يرتكز عليها علم الاقتصاد وباقي العلوم السلوكية التي تقوم بتدريسها معظم مؤسسات التعليم العالي عندنا، ومن ثم يمكن القول إن هذه العلوم تصلح لدراسة الواقع السوداني؟

إننا نجيب بالنفي القطعي على هذين السؤالين دون الحاجة إلى الخوض في التعليل؛ إذ أن الأمر واضح لكل من له دراية بهذه المعارف، وإجابتنا بالنفي هي واحدة من الأسباب التي تجعل موضوع اختيار الرؤية الكونية وفلسفة الحياة في السودان والعالم الإسلامي في مقدمة قضايا التنمية والنهوض الحضاري. فالذي يحدث في السودان وكثير من البلاد الإسلامية هو في حقيقة الأمر فوضى سلوكية نتجت عن تداخل الفلسفات من علمانية وإسلامية، وهي فوضى يقف حيالها علم الاقتصاد الغربي عاجزاً. وليس العيب كله في العلوم الغربية، بل نحن بواقعنا المتناقض لنا فيه القدح المعلَّى.

إن غياب الفلسفة الحياتية الواضحة عن واقعنا الاجتماعي ومن ثم غياب المنهجية السليمة، والعلم المناسب جعل علماءنا في ميادين العلوم الاجتماعية (لا سيما الاقتصاد) ينحون مناح شتى في تبنِّيهم للمدارس الفلسفية والمناهج البحثية التي لا تمت إلى الواقع الحقيقي ولَا إلى بعضها بصلة. ولمّا لم يكن خيارنا الفلسفي محسوساً لا في مجال العلوم

ولا في مجال الحياة، فقد صار كل حزب بما لديهم فرحين. ونتج عن التعددية المنهجية في البحث عدة سلبيات نجملها في أمرين:

١. توالت البحوث في ذات القضايا الاقتصادية والاجتماعية بفلسفات ومنهجيات شتى؛ مما أدى إلى تعدد النتائج واختلافها. وتبع ذلك اختلاق السياسات المبنيَّة على هذه النتائج والتي ينادي كل باتباعها لإصلاح الحال، وترتب على ذلك أيضاً عدة أمور ذات أثر مدمِّر، منها:

أولاً: ضياع الحقيقة فيما يتعلق بأي المنهجيات البحثية أصح، وهذا مُضرٌّ بالسياسات القومية بسبب تعتيم الرؤية، فشتان بين سياسات اقتصادية مبنيَّة على الصراع الطبقي، وأخرى مبنيَّة على الهوى الشخصي، وثالثة قائمة على الأمر الإلهي.

ثانياً: لما كان القرار التنفيذي قراراً سياسياً ترتب على ذلك عدم الحيدة في قبول السياسات الناجمة عن البحوث الأكاديمية مما جعل معظم هذه البحوث تقبع في أرشيف المكتبات يعلوها الغبار ويطويها الإهمال.

ثالثاً: كان من نتيجة كل ذلك إهدار موارد بشرية ومالية ضخمة بذلت في إعداد تلك البحوث. ومن يدري كم من موارد السودان أهدر، وكم من ثمن دفعه المواطن نتيجة سياسات اقتصادية نفذت؛ لا بسبب جدواها، ولكن بسبب موافقتها هوى أصحاب القرار السياسي، أو بسبب ضغوط خارجية عليهم.

٢. وقع الفصام بين فلسفة العلوم الاجتماعية وما تمخضت عنه من علوم اجتماعية من جهة وبين فلسفة الحياة الإسلامية ومسلَّماتها في مجال السلوك الاجتماعي من جهة أخرى. لقد قلنا من قبل إنه في مجال العلوم الطبيعية وإن وقع الشقاق بين فلسفة العلوم ومسلَّمات فلسفة الحياة الإسلامية؛ إلا أنه لا يترتب على ذلك تناقض بين حقائق العلم وحقائق الوحي، وذلك لأن حقائق الكون أزلية ثابتة بأمر خالقها، ولا يؤثر فيها تغير الفلسفات العلمية ومناهجها. ولكن الأمر يختلف في مجال السلوك البشري؛ حيث أن الفلسفة ذاتها تصنع السلوك البشري وتؤثر على مجرياته. ومن ثم يختلف سلوك الناس باختلاف الفلسفات التي يعتنقونها؛ ولذلك لا توجد ثوابت في سلوك الناس إلا بقدر ما يعتنقون. وهذا يعني أنه إذا اختلفت فلسفات الحياة فإن مسلَّمات العلوم الاجتماعية ونتائج بحوثها قد تتضارب مع مجتمعٍ إلى آخر ومن وقت إلى آخر في ذات المجتمع، وهذا ما يحدث عندنا تماماً. إن الطالب الذي يهتدي بالفلسفة الوضعية في مجال الاقتصاد لا ينبغي ولا يستطيع أن ينصح أحداً بزيادة ثروته عن طريق الإنفاق في سبيل الله أو إخراج الزكاة؛ لأن منهجه العلمي الذي لا يرى ما وراء المحسوسات يقول إن الثروة تزيد بالإمساك والادخار لا بالإنفاق.

إن علم الاقتصاد الغربي لا يفهم لماذا لا ينقص مال من صدقة، ولا معنى ﴿لَئِن شَكَرْتُمْ لأَزِيدَنَّكُمْ﴾ (إبراهيم٧)، ولا مغزى ﴿وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرَى آمَنُواْ وَاتَّقَواْ لَفَتَحْنَا عَلَيْهِم

بَرَكَاتٍ مِّنَ السَّمَاءِ وَالأَرْضِ﴾ (الأعراف٩٦)، ولا معنى ﴿وَفِي السَّمَاءِ رِزْقُكُمْ وَمَا تُوعَدُونَ﴾ (الذاريات٢٢)، ولا مغزى ﴿يَمْحَقُ اللّهُ الْرِّبَا وَيُرْبِي الصَّدَقَاتِ﴾ (البقرة٢٧٦)، لا معنى " قليل تؤدي شكره خير من كثر لا تطيقه" (الحديث)، و " قد أفلح من رزق كفافاً وقنع به"، دعك عن : " أنفق بلالاً ولا تخشَ من ذي العرش إقلالاً" . كل هذا منطق مقلوب في عين علم الاقتصاد الغربي، ومجتمع هذه قيمه ومفاهيمه الاقتصادية لحري به أن يكون في ذيل المتخلفين ولا مطمع له في التنمية.

كيف يستقيم إذن الجمع بين واقع تسوده فلسفة الحياة الإسلامية وعلوم اجتماعية يقوم منطقها على نقيض هذه الفلسفة؟ وبما نفسِّر تخريج أجيال بعد أجيال من صفوة أبنائنا فقهين في العلوم الاجتماعية الغربية قليلي الفقه في فلسفة الحياة الإسلامية التي تحكم مجتمعاتهم سوى أنه تخريب للعقول وإهدار للموارد؟ وكيف نتوقع نهضة اجتماعية يحدو ركبها من لا يعرف الطريق ولا يملك وسائل معرفته والاهتداء إليه، وفاقد الشيء لا يعطيه؟ نخلص (من هذه العجالة) إلى نتيجتين هامتين هما:

١. إعطاء الأهمية القصوى لقضية خيارنا الفلسفي، إذ أن فلسفة الحياة المتكاملة بالنسبة إلى المناشط الاجتماعية كالخيط الذي ينظم حبات السبحة لتؤدي كل حبة دورها في تكامل وتجانس، وفي غيابه تكون مجرد حبات متناثرة تتداخل وتتعارض دون أن تحقق هدفاً.

٢. لكي تكون لنا ثورة تعليمية حقة تدفع بخيارنا الحضاري إلى الأمام وتؤدي دورها الريادي المنشود؛ تأصيلاً للمعرفة، وترسيخاً لقيم الإسلام، وعطاءً متواصلاً لأجيال من العلماء يثرون ساحات العلم بالعطاء الأصيل المتميز، وأجيال من الباحثين المنفعلين بواقعهم، والقادرين على إعطاء الحلول السليمة لمشاكله. لكي يكون لنا هذا ينبغي علينا إزالة الازدواجية المعرفية في نظامنا التعليمي ومجتمعنا الأكبر بإنهاء الفصام القائم بين فلسفة العلوم الغربية وعلومها الاجتماعية من جهة، وفلسفة الحياة الإسلامية الراسخة الجذور في هذا المجتمع من جهة أخرى. والخيار هنا بين أثنين: فإما أن يتنازل مجتمعنا طوعاً عن فلسفة الحياة الإسلامية ويعتنق فلسفة الحياة العلمانية الغربية حتى يستقيم الوضع مع السائد عندنا من علوم طبيعية واجتماعية قائمة على الفلسفة الوضعية، وإما أن نعود بالعلوم الطبيعية والاجتماعية والإنسانية عموماً إلى أصولها الإسلامية لتتسق الحياة في هذا المجتمع، ويجب أن نعلم أنه لا مطمع لنا في التنمية قبل حسم هذه الخيارات الصعبة.

ونختم بهذا الجهد المتواضع المتعلق بتوضيح مشكلة الفصام بين فلسفة العلوم في الجامعات السودانية وفلسفة الحياة في المجتمع السوداني بتقديم اقتراحات نرى أنها قد تساهم في حل المعضلة، ولكنها على أي حال هي اقتراحات قابلة للأخذ والرد.

١. إدخال فلسفة العلوم كمادة إجبارية في كل الجامعات السودانية حتى يقف الطالب

على الأصول الفلسفية التي يقوم عليها هرم العلوم الحديثة، والعلوم الإسلامية، والمنطق المستخدم في إنشاء النظريات وتبريرها علمياً في الحالتين.

٢. قيام معهد للبحوث المتقدمة في مجال إسلام المعرفة.

٣. العمل على إسلام المعرفة في كل مراحل التعليم في السودان.

الهوامش :

(١) يود كاتب هذا المقال أن يشكر بروفيسور تجاني حسن الأمين مدير جامعة الجزيرة،ومن بعده د. إسماعيل حسن حسين؛ على ملاحظاتهما القيِّمة التي أثرت الورقة. أما ما جاء في الورقة من أفكار فالكاتب وحده مسئول عنها.

(٢) راجع ورقة بروفيسور محمد عبد السلام:

The Future of Science in Islamic countries، Islam and the future، Islamic summit، Kuwait،١٩٨٧.

القواعد العامة للمنهجية الإسلامية للعلوم في قضية إسلام المعرفة
" رؤية مغايرة للمنطلقات الأساسية للعلم التوحيدي "

أستاذ/طارق الصادق عبد السلام

ترتكز قضية إسلام المعرفة على قواعد أساسية يتخذها مفكروها وروادها أسساً لبناء المنهجية الإسلامية للعلوم، ويكاد يكون هنالك شبه اتفاق عام بين المشتغلين في هذه القضية على هذه القواعد. والتي هي نفسها القواعد التي طرحت في ورقة عمل المعهد العالمي للفكر الإنساني والمحددة بستة بنود وهي[1]:-

١. الأزمة الفكرية المعاصرة.
٢. التعامل مع التراث الإنساني.
٣. التعامل مع التراث الإسلامي.
٤. التعامل مع القرآن الكريم كمصدر للمعرفة.
٥. التعامل مع السنة النبوية كمصدر للمعرفة.
٦. الجمع بين القراءتين.

وتشكِّل هذه المحاور الضرورات المعرفية التي تتشكل من خلالها المنهجية الإسلامية للعلوم والمعارف، فقضية الأزمة الفكرية المعاصرة، تعالج في هذا السياق من جانبين الأول: هو الأزمة الفكرية التي اكتنفت الحضارة والمجتمعات الإسلامية، والتي ذهب طه جابر العلواني إلى أنها تمتد جذورها إلى القرن الرابع الهجري، والتدهور الفكري الذي بدأ آن ذاك، ثم تعاظم هذه الأزمة في العهد المعاصر بعيد احتلال ديار المسلمين. وارتباط القواعد العلمية والأبنية المعرفية لهم بثقافة وحضارة المحتل، وعليه تصبح دراسة هذه الأزمة الفكرية، ومعرفة مواطن الداء ضرورة معرفية لاستلهام طرق العلاج، ويقوم عليه التعامل مع التراث الإسلامي. والثاني هو الأزمة الفكرية في التراث الإنساني عامة والفكر الغربي خاصة على نحو ما فصَّلنا سابقاً والتعامل معه.

غير أن إشكالية التعامل مع التراث الإنساني والتعامل مع التراث الإسلامي – تستوجب رؤية يقوم عليها بناء هذا المنهج للتعامل مع التراثين. وتذهب مدرسة إسلامية المعرفة في ذلك إلى ضرورة دراسة التراث الغربي وإحالاته الفلسفية المشكِّلة للنظام المعرفي الوضعي، وكذلك التراث الإسلامي وتنقيته؛ لأن التراث الإسلامي يشمل عصر النبوة والخلافة الراشدة " عهد القدوة "، ويشمل عصر ما بعد الخلافة الراشدة؛ وهو العصر الذي برز فيه الإنتاج الفكري للمسلمين في العلوم المختلفة، كما يشمل عصر الانهيار الحضاري والثقافي لهذه الحضارة، مما جعل مدرسة إسلام المعرفة تنعته بالأزمة الفكرية. وهذا يستوجب أن يكون التعامل معه على مرحلتين: الأولى، وهي المرحلة التي يتم التعامل فيها انطلاقاً من مسلمة أن الوحي الكريم مصدراً للمعرفة، والتي قد تعد من

نتاج سبر أغوار الأزمة الفكرية نفسها سواء في السياق الغربي الوضعي أو الإسلامي. أما المرحلة الثانية، فهي مرحلة ما بعد بناء النموذج المعرفي التوحيدي والمنهجية الإسلامية للعلوم، والتي تتكشّف من خلالها رؤى منهجية ومعرفية يمكن من خلالها معايرة التراثين الغربي والإنساني الأشمل، والإسلامي في عهده الوسيط والمتأخر.

وقد سعى المعهد العالمي جاهداً في بلورة بعض الرؤى من خلال الكتابات المتعددة والمحاضرات والدورات التدريبية، وأوجد تراثاً لا يستهان به في محاوره الستة هذه، غير أن غالب هذا التراث قد ارتكز على العلوم الشرعية؛ حتى بدأ كأنه الهم الأكبر في بناء المنهجية، ومن المؤكد أهمية إصلاح مناهج العلوم الشرعية وتأسيسها على الرؤية الكلية لإسلام المعرفة على نحو ما ذهب عبد الحميد أبو سليمان وطه جابر العلواني، ولكن تظل هذه العملية عملية جزئية تخدم الكل ولا تشمله. والناظر إلى منهج التعامل مع القرآن الكريم أو السنة النبوية أو التراث الإسلامي، في غالب كتابات المعهد العالمي ودوراته التدريبية - يجد أنهم ينهجون في كيفية بناء منهج للتعامل مع القرآن الكريم والسنة النبوية بمناهج أهل العلوم الشرعية. وبناء قواعد هذا المنهج عليه، من محاولة تحقيقها وإصلاح مناهجها من حيث دراسة السنة دراية ورواية، أو نقد المتون ومقاييسها أو علم الرجال وتحقق السند، وإثبات حجيتها. وهذه المسائل مع أهميتها نرى أنها هموم تدخل في دائرة العلوم الشرعية المتعارف عليها الآن، من حيث دأبها على تحقيق قدر أمثلٍ من التأكد من الأحاديث ودرجة نسبتها إلى الرسول الكريم ﷺ. وعلى هذا المنحى أيضاً توضع قواعد بناء منهج التعامل مع القرآن الكريم، والقرآن والسنة " الوحي " واللذان يشكلان في هذه المدرسة (مدرسة إسلامية المعرفة) المصدر اليقيني المعتمد الذي يشمل القراءة الثانية قراءة الكون ويعادلها معرفياً على حسب مؤدي مفهوم الجمع بين القراءتين. ونعتقد أن أمر إصلاح مناهجهما - أمر مناط بأهل هذا التخصص كأحد أجزاء العملية الكلية، غير أن بناء مناهج للتعامل مع القرآن الكريم والسنة النبوية، لا بد وأن يؤخذ عند تشكيلها؛ على اعتبار أن هذه المناهج تصاغ أو تبنى لتيسير طرق الأخذ عن المصدر لا تحقيق المصدر نفسه، فالمختص في العلوم الاجتماعية أو الطبيعية جل همه أن يجعل من القرآن والسنة "الوحي " مصدره اليقيني الأساس ليؤسس منهج حوار جدلي منطقي بين الوحي والكون الذي هو أساس مفهوم الجمع بين القراءتين في مدرسة إسلامية المعرفة، والذي لا تكتمل جوانبه إلا باعتبار المصدرين وجودة الاستفادة منهما. فأهل العلوم الطبيعية والاجتماعية بين أيديهم مناهج ممتازة لقراءة الكون قراءة جيدة وهمهم الأكبر بناء منهج ممتاز يمكن من قراءة المصدر الأول "الوحي" كمصدر معرفي ويستوعب قراءة الكون، وعلى ما يبدو أن الطريقة المتبعة الآن لا تؤدي إلى هذا الهدف من اتخاذها العلوم الشرعية ومناهجها مركزية بناء التعامل المنهجي والمعرفي مع الوحي الكريم قرآن وسنة، ولا مع التراث الإسلامي كمصدر تبعي.

فمثلاً العلواني[٢] في معالجته لقضية المنهجية الإسلامية للعلوم - تطرق لهذه

المحاور، وفي معالجته لمنهج التعامل مع القرآن الكريم - تطرّق أولاً لقضايا أساسية في بناء هذا المنهج؛ وهي قضية الوحدة البنائية للقرآن الكريم، وهذه تُعد من اللبنات التي يمكن أن تُبنى عليها قواعد منهج التعامل مع القرآن الكريم. وقد يكون ذلك مردَّه إلى أن هذا هو مجال تخصصه، لكن الموضوع المطروح هو المنهجية الإسلامية الشاملة للعلوم والتي تشكِّل لب قضية إسلام المعرفة، وأن بناء منهج التعامل مع القرآن الكريم في دائرة العلوم الشرعية هو جزء من العملية الكلي. وكذلك نجد هذا واضحاً عنده في بناء منهج للتعامل مع السنة النبوية، إذ نجد أنه قد ركّز على منهج ما يعرف بعلم مصطلح الحديث من حيث تحقيق الأحاديث رواية ودراية وما إليه، وهذه مناهج تحتاج إليها عملية الأسلمة وعملية بناء المنهجية في بعض جوانبها، لكنها لا تبني منهج للتعامل مع القرآن الكريم والسنة كمصادر معرفية يأخذ بما أهل العلوم المختلفة، وكذلك الحال بالنسبة للتعامل مع التراث الإسلامي؛ فنجد أن غالب ما هو مطروح هو منهج إصلاحه ونقده وتنقيته وما إلى ذلك. وهي عملية مهمة في تأسيس تراث صادق لا دس فيه ولا تدليس. ولكن هذه أيضاً عملية داخلية إصلاحية، تعمل على تحديد ماهية التراث وصدقه، دون النظر في كيفية التعامل معه، فمثلاً هل يكون التراث نقطة بداية للبحث ويكون الأساس الذي تدرس من خلاله الظاهرة؟ أم هو تجليات تاريخية لهذه الظواهر تؤخذ منه العِبَر؟ وكيفية معالجة الظاهرة في وقتها ذاك؟ وما هو المنهج الذي استخدم؟ وكيفية استخدامه؟ والنتائج التي نجمت عن ذلك؟ أو دراسة هذا التراث في القضية المعيَّنة والاستهداء به واستصحابه؟

وهذا يقودنا إلى القول بأن هذه المناهج عند بنائها- لا بد أن يؤخذ في الاعتبار بأن هذه مناهج للتعامل مع مصادر معرفية أصيلة (القرآن والسنة)، ومصادر معرفية تبعية؛ وهي التراث بشقيه. وحتى يمكن أن نبني عليها منهجية تستوعب كل ذلك مضافاً إليه التعامل مع الكون كمصدر معرفي مختبري؛ يجب أن يكون هنالك تناسق وتساند وظيفي بين منهج التعامل مع الوحي (القرآن والسنة)، والكون والتراث بشقيه كمصدر ثانوي. حتى لا تكون هناك مناهج متباينة في التعامل مع هذين المصدرين الوحي والكون، وإن كنا نرى أن الفصل بينهما أصلاً هو فصل نظري فقط،وليس فصلاً حقيقياً .وأنه ليست هناك قراءتان بالفعل، وإنما هي قراءة واحدة على نحو ما سنفصِّل لاحقاً.

وقصارى القول فإن هذا يدلل على أن المختص في العلوم الاجتماعية أو الطبيعية - يحتاج لمنهج للتعامل مع القرآن الكريم مغاير للمنهج الذي نراه يقدم من خلال العلوم الشرعية سواء في حالة بناء منهج مع القرآن الكريم أو السنة النبوية المطهرة. خصوصاً وأن المتخصص في هذه العلوم يواجه قضايا عملية فعلية في مجريات الحياة، يحاول أن يجد لها تفسيراً وتحليلاً. وغاية ما يرمي إليه هو الوصول إلى معرفة حقيقة هذه الظواهر وطبيعتها، ومحاولة وضع تعميمات يستطيع أن يستنبط منها أسس التنبوء بمجريات ظاهرة معينة عند توفر أسباب أو ظروف معينة، وهذا ما يفيد في حالة العلوم الاجتماعية في عملية الإصلاح والتعديل أو التدعيم لبعض الظواهر، كما يدلل ذلك على أن ما نطالعه الآن

في مناهج كيفية التعامل مع الوحي أو التراث هي عمليات داخلية لتنقية المصدر الأساس (الوحي)، والمصدر الثانوي (التراث)، ولكنها ليست مناهج تعامل تؤسس عليها منهجية إسلامية يبنى عليها نظام معرفي إسلامي يستوعب كل العلوم،

وتستنبط منه مناهج بحثية تصلح للعلوم المختلفة حسب تخصصاتها.

مفهوم الجمع بين القراءتين :

يُعد مفهوم الجمع بين القراءتين من المفاهيم المحورية جداً في فكر مدرسة إسلامية المعرفة، ويمثل جميع المراحل السابقة عليه، وتمثل عملية الجمع بين القراءتين الأداة المعرفية التي يقام على أكتافها بناء المنهج التوحيدي الذي يربط بين القراءة الأولى والثانية في قراءة الكون، على نحو ما ذهب طه جابر العلواني[٣]، والذي ذهب إلى أن مفهوم القراءتين يقوم على قراءة الوحي أي القرآن، وقراءة الكون الذي يمثل الإنسان نموذجه الأصغر، ويرى أن الأمر الإلهي بهاتين القراءتين ورد في قوله تعالى: ﴿اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ، خَلَقَ الْإِنسَانَ مِنْ عَلَقٍ، اقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ، الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ، عَلَّمَ الْإِنسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ﴾[٤]، وبنى على ذلك مقولتين أساسيتين هما:

١. إن الأمر الإلهي قد ورد مرتين بقراءتين، الأولى باسم الله تعالى لهذا الوحي النازل الذي سيتتابع نزوله حتى يتم قرآناً كريماً مجيداً مكنوناً مفصّل الآيات، والثانية قراءة الخلق ودراسة الوجود، وفي ذكر الخلق في الآية تهيئة من الله تعالى لذهن رسوله – صلى الله عليه وسلم – لبيان النوع الثاني من القراءة.

٢. إن مصادر المعرفة الإنسانية مصدران لا بد من الجمع بينهما، القرآن العظيم الذي تُفهم مدلولاته بالخلق والوجود، والكون الذي يهتدى في أداء مهام الخلافة فيه. والقيام بمقتضيات الأمانة بالقرآن المجيد ونور هدايته، ووسيلة المعرفة هي القلم.

ومن ثم ذهب إلى أن القيام بالقراءتين فرض؛ لأنهما أمران إلهيان والجمع بينهما ضروري إذ بدونه يقع الخلل، وأن الجمع بين القراءتين شرط مسبق للخروج من الأمية الفكرية والمعرفية؛ لأن هذا الجمع حلقة من حلقات التصور الإسلامي.

فالمقولة الأولى عند طه جابر تتضمن جانبين: الأول هو قراءة باسم الله تعالى لهذا الوحي النازل الذي يتابع نزوله حتى يتم قرآناً كريماً مجيداً، ولكن هذا الجانب من المقولة الأولى أولاً لم يوضح ماهية القراءة باسم الله، وهل هي قراءة الوحي الذي جعله العلواني هنا في قالب تطوري. فقوله الوحي النازل الذي سيتتابع نزوله حتى يتم قرآناً كريماً – أن هناك حالة أولى أقل درجة أو درجة أو أدنى تتبعها حالات أخرى. ويتتابع هذا الأمر حتى يبلغ سنامه وتمامه بنزول القرآن الكريم، وهذا ينسحب على البشرية النازل الوحي إليها، إذ يفيد هذا بأن الإنسانية عاشت حالات تطورية في تكوينها، سيما إذا انتقلنا إلى المقولة الثانية والتي ترتكز على أن مصادر المعرفة الإنسانية هما القرآن العظيم والكون، فربط المعرفة الإنسانية بمصدري القرآن والكون، يثير التساؤل الآتي: ماذا عن المعرفة

الإنسانية في عهود ما قبل القرآن الكريم؟ فهي إما أنها كانت في أطوار أولية تترقى بالوحي النازل المتتابع حتى تبلغ مرحلة الجمع بين القراءتين عند تمام الوحي بالقرآن، وإما أنها كانت تقيم نظمها المعرفية على قواعد أخرى غير مفهوم الجمع بين القراءتين، وهذا نراه واضحاً عند محمد أبي القاسم حاج حمد(٥) مبتدع مفهوم الجمع بين القراءتين، في تعريفه للمفهوم؛ إذ يذهب أبو القاسم وهو الذي وضع أسس هذا المفهوم إلى أن الجمع بين القراءتين يعتمد على الربط بين القرآن بوصفه محتوى الوعي المعادل للوجود الكوني وحركته وما يتمظهر به هذا الوجود من تكوينات ودلالات، فكلاهما القرآن والوجود يكمل الآخر في الكشف عن دلالات الوجود وقوانينه؛ القرآن بمقولاته والطبيعة بحركتها. ومن ثم يستنبط من آيات سورة العلق الخمس الأولى قراءتين:

الأولى: قراءة تأتي عبر التعلق بقدرة الله المطلقة في الحركة الكونية، ودون كيفية محددة؛ قراءة باسم الله الذي خلق، وهي قراءة كونية شاملة لآثار القدرة الإلهية وصفاتها، وخلقها للظواهر ذات المعنى، وتحديد هدف الحق من الخلق.

الثانية: قراءة ليست هي باسم الله، ولكن بمعيته وهي قراءة بالقلم إشارة إلى العلم الوضعي الذي يتفهم به القدرة الإلهية في نشاط الظواهر ووجودها وحركتها وتفاعلاتها.

ويفسر حاج حمد المقولتين السابقتين بأن مدخل القراءة الأولى ليس مجرد رؤية في مظاهر المخلوقات أو آيات الكون المتحرك لنستدل بها على وجود الخالق وأسمائه الحسنى مدبراً وخالقاً ومبدعاً ليتحقق لنا الإيمان به؛ فخاصية القراءة الأولى أنها متعالية، فهيمن بها على القراءة الثانية ذات الخاصية الموضوعية والعلمية القلمية. ويرى أن القراءة الأولى هذه ليست معنية بالبحث في القرآن عن دالة أو دلالات لهذه الظواهر؛ فيما يسمونه التفسير العلمي في القرآن، وإنما تبحث في أمر آخر هو الإرادة الإلهية المرتبطة بالحكمة، والمؤشرات الدالة على ما يتجاوز قدرات العلم البشري، كمؤشرات وليس كمعرفة، وتعلم القراءة الأولى من طبيعتها بوصفها قراءة بالله، وطبيعتها قراءة عبودية. ولا تعتبر نتائج هذه القراءة الأولى المستمدة من منهج غيبي ملزمة لمن يستمع إليها، إلا أن يسمعها وتقع في روعه ويكون له فيها نصيب، علماً بأنها لا تعتمد على تأويلات ذاتية باطنة إذ تستند إلى مرجعيات في القرآن نفسه، وهي مرجعيات يدخل إليها بعد الهدى، انطلاقاً من أن القرآن الكريم مكنون ومجيد ومطلق وكوني متميز عن سائر الكتب السابقة عليه بوصفه كتاب الأرض الحرام، والمتنزل مع خاتم الرسل والأنبياء الذي آتاه الله السبع المثاني والقرآن العظيم، وأيده بروح القدس، وجعله أول المسلمين، وميّز رسالته بخصائص لم تتوافر لمن قبله، ولا تتوافر من بعده.

وبعد هذا يذهب حاج حمد إلى أن الآليات المعرفية الأبستمولوجية المعاصرة تشكِّل قوة إسناد لدعم القراءة الأولى، ولكنها ليست مصدرها؛ لأن مصدر القراءة الأولى يستمد من طبيعة القراءة الأولى، أي العبودية لله سبحانه وتعالى، ثم يعود كرة أخرى ويقول بأن القراءة الأولى تكشف عن المنهج الكوني القرآني، والتعامل مع القرآن نفسه كمنهج معرفة

متكاملة، فالقراءة الأولى عند حاج حمد تضم في داخلها خصائص جد متباينة؛ فهي تارة متعالية لا يستطيع قراءتها كل إنسان إلا بعض المختصين، حتى كأنها تقارب مفهوم العلم اللدني عند الصوفية، وتارة نراها تعتمد على دعم الآليات المعرفية الأبستمولوجية المعاصر في قوة إسنادها، وكرة أخرى تستصحب القراءة الثانية وتتسامى بها إلى ما فوق النزوعات الغريزية من جهة ثم تستصحب ما يستجد من مناهج القراءة الثانية لتعزز بها رؤاها الربانية، وهي أيضاً قراءة في داخلية القرآن وليست حساً ظاهرياً لمعاينة، ولكنها ليست قراءة باطنية تأويلة ذاتية وليست عصرانية مفتعلة. وليس من دليل نهائي عليها ـ من بعد استخدام المناهج الأبستمولوجية العلمية ـ سوى مخاطبتها للسمع والبصر والفؤاد فهي قراءة مصدقة للقرآن ومكنونيته ومجيديته وكرمه وإحاطته؛ فكيف يأتي كل هذا التناقض الداخلي لهذه القراءة الأولى، ويسمها بعد كل هذا حاج حمد بأنها قراءة باسم الله وهي الدالة على قوله: " اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ " ؟! وكيف يتم الجمع بينها وبين القراءة الثانية والتي وسمها حاج حمد بالقراءة الموضوعية المنتجة للعلم الوضعي عبر القلم.

لا محمد أبو القاسم مبتدع مفهوم الجمع بين القراءتين، ولا طه جابر العلواني الذي أخذ المفهوم عنه (وإن كان بشيء من التصرّف والاختلاف) لم يبيِّنا صراحة كيفية الجمع بين القراءتين، وكيف يكون هذا المفهوم هو الذي يخلق المنهجية المرجوة لربط العلم والمعرفة بالوحي الكريم، وغاية ما أخبر عنه حاج حمد في هذا المضمار هو التفريق بين ثلاث مستويات لمفهوم الجمع بين القراءتين، اتخذها بمبدأ تطوري على نحو ما ذكرنا عند تناولنا لرأي طه جابر العلواني، وهذه المراحل حددها حاج حمد من خلال استنباطها من القرآن الكريم على حد زعمه؛ حيث يرى أنه قد كشف عن منهج الجمع عبر خصائص ثلاثة من الأنبياء والمرسلين في ثلاثة مستويات يمثل كل مستوى مرحلة بعينها[٦].

وهي المستوى التأليفي بين القراءتين بطريقة توفيقية، وجعل حاج حمد سيدنا إبراهيم عليه السلام هو من بدأ بهذا الاتجاه. وأنه توصّل قلبه إلى اكتشاف العلاقة بين الله والكون من ناحية، وبين الكون والإنسان من ناحية أخرى. وذلك بتفكيره العقلي والفطري السليم فصار إماماً للمسلمين. ألم يكن سيدنا إبراهيم نبياً رسولاً، فكيف يصفه لنا حاج حمد بأنه مكتشف لهذه العلاقة اكتشافاً، ألم يكن يوحى إليه من الله تعالى؟ ثم كيف ربط عبر تفكيره العقلي فقط بين الله والكون عبر القراءتين المزعومتين فأصبح مؤسساً للجمع بين القراءتين، والذي يتمثّل على حد زعم حاج حمد في التأليف بين الظواهر وحركتها؛ لتعطي الوجود معنى إنسانياً على قاعدة مفهوم التسخير، فيشعر الإنسان بانتمائه إلى الكون وانتماء الكون إليه، فأين الوحي من هذا التفكير العقلي والتأمل الفطري السليم، وهل بدأت علاقة الإنسان بالكون مع سيدنا إبراهيم، وهل بدأت علاقة المعرفة الكونية الموضوعية بالله عند هذا المستوى. فسيدنا إبراهيم وصفه الله تعالى بأنه إمام المسلمين، ووصف بأنه أبو الأنبياء لكنه لم يكن أبو البشر بأي حال، ومعلوم أن أبا البشر هو سيدنا آدم وهو من كان مناطاً به تعمير الأرض أول عهدها بالإنسان، واستمرت الحياة البشرية

بعده قرون حتى سيدنا إبراهيم. فماذا كان نظامها المعرفي (في رأي حاج حمد) إن كان الرابط بين الوحي والكون هو الجمع بين القراءتين والذي ابتكره سيدنا إبراهيم عليه السلام على حد زعمه.

ومن ثم يذهب حاج حمد إلى مستوى التوحيد بين القراءتين بطريقة منهجية عضوية، وجعله من خصائص سيدنا موسى (عليه السلام)، والذي يعني عند حاج حمد أنه كان متوافقاً مع خصائص هذه المرحلة التي سادتها خاصية تدخل الإرادة الإلهية المباشرة في الأحداث، ووسمها حاج حمد بمرحلة شريعة الإصر والاغلال، وقد فاته أن الإصر قد فرضت على قوم سيدنا موسى بعد طغيانهم وظلمهم.

وجعل حاج حمد المستوى الخير مستوى الدمج بين القراءتين برؤية أحادية في عهد الرسول الكريم سيدنا محمد ﷺ.

ومن هذا نلمح أولاً أن حاج حمد لم يبيِّن كيفية الجمع بين القراءتين، ولم يوضح ماهيته بقدر ما وصف مراحل تاريخية معيّنة لتطور هذا المفهوم، وربط هذا المفهوم بخصائص يزعم أنها خصائص أنبياء ورسل.

وثانياً: أنه نهج الأسلوب التطوري في توضيح مفهومه هذا؛ حيث ربطه بمراحل ومستويات، السابق فيها أدنى من اللاحق. وهذا لا يجوز في نظرنا عند الحديث عن وحي الله الكريم إلى أنبياءه ورسله على نحو ما سوف نفصِّل لاحقاً.

وعليه فإن مفهوم الجمع بين القراءتين كأداة معرفية، سواءً كانت على نحو ما ذهب العلواني إلى أنها قراءة في الوحي وقراءة في الكون، أو قراءة أولى متعالية بالله وقراءة ثانية مع الله على نحو ما ذهب حاج حمد - لا يفسر هذا المفهوم ارتباط المعرفة والعلم بالوحي الكريم. وارتباطه بالآيات الأولى الخمس لسورة العلق الذي أقامه كل من حاج حمد والعلواني غير مجزوم به؛ فعلاقة الوحي بالعلم والمعرفة لم تكن هذه الآيات الخمس نقطة بداية لها، وإن كان سياق الآيات الخمس يدل على العلم وتعليم الله للإنسان، فعلاقة الوحي بالمعرفة والعلم علاقة بدأت ببداية خلق الإنسان نفسه، وعليه فإن ربط بداية هذه العلاقة بنزول القرآن الكريم غير وارد.

ولعل السبب في تلقف العاملين في مجال التأصيل والأسلمة ومشايعتهم لهذا المفهوم (الجمع بين القراءتين) أنه يعبِّر عما هو حادث الآن من فصال بين العلم والغيب عموماً والوحي خصوصاً. فدراسة الأزمة الفكرية، والنقد الذي وجّه إلى الفكر الوضعي وعلى سنامة الفكر الغربي - يشير إلى ذلك. ويدلل عليه صراعهم الطويل مع الكنيسة الذي توَّج بفصل الغيب والتفكير الديني عن العلم والمعرفة العلمية، وإعلاء قيمة العقل وسيطرته على العلم، كما أفرزت دراسة الأزمة الفكرية في العالم الإسلامي عن ازدواجية فكرية ومنهجية؛ مما رتّب دائرة لعلوم شرعية تقوم على مصدرية الوحي، وعلوم وضعية كونية تقوم على مصدرية الكون، وترتكز على منهجية التجربة والحس. وهذا يوضح تماماً أن هناك انفصال بين المعرفة المرتكزة على الوحي مصدراً لها،

والمعرفة المرتكزة على الكون فقط مصدراً لها. ومن ناحية أخرى تبيّن إبعاد الوحي تماماً عن العملية العلمية من السياق الأول.

وهذا يفيد أن هناك نوعين من القراءة (وإن كان نظرياً): قراءة ترتكز على الكون كمصدر للمعرفة، وأخرى على الوحي الكريم كمصدر للمعرفة، مما جعل التفكير في علاج الأمر يتجه إلى أن الحل يكمن في عملية جمع القراءتين، قراءة الكون وقراءة الوحي، وهذا بدأ واضحاً لدى طه جابر العلواني الذي أخذ المفهوم من حاج حمد، وألبسه لبوس القراءتين المتقابلتين؛ قراءة الوحي وقراءة الكون. وأن الحل يكمن في الجمع بينهما، وهذا جائز من الناحية النظرية التوضيحية والدراسية؛ أي أن هذا الفصل والجمع قد يكون فصلاً منهجياً لأغراض تعريف الإشكال أكثر من أن يعبّر عن طبيعة الحل فعلاً، والذي هو اعتماد الوحي الكريم مصدراً للمعرفة والعلم، وهادياً للإنسان في تفاعله مع البيئة المحيطة به، سواءً كانت مجتمعية أو طبيعية كونية، ويحكم العلاقة بينه وبين الله تعالى. وعليه يصبح هذا المفهوم مصطلحاً دالاً على المشكلة وليس حلاً فعلياً لها، كما أنه لا يشكّل الأداة المعرفية في بناء المنهجية المنشودة، والتي يرتكز بنائها على التوصّل إلى صياغة المقولات الأساسية التي ينبني عليها النظام المعرفي من الوحي الكريم، وعليه تتشكّل الرؤية الكلية World View، ويقوم النموذج الكلي Paradigm.

ولقد ارتبط مفهوم الجمع بين القراءتين المستنبط من الآيات الخمس الأولى من سورة العلق " اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ، خَلَقَ الْإِنسَانَ مِنْ عَلَقٍ، اقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ، الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ، عَلَّمَ الْإِنسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ " مفهوم معاضد له ومساند له، أو سمها مسلّمة أساسية عند البعض. ألا وهي أن ارتباط الوحي الكريم بالعملية المعرفية والعلم – قد بدأت بهذا الوقت، وأنها خاصية حصرية للقرآن الكريم دوناً عن الأديان السماوية الأخرى. وذلك يتضح في التسلسل التطوري الذي أقامه حاج حمد في مستوياته الثلاث لمفهوم الجمع بين القراءتين، ويبدو ذلك بأوضح ما يكون في التساؤل الذي طرحه بعد تقريره أن القرآن كون معرفي قائم بذاته والذي مؤداه لماذا القرآن وليس الكتب السماوية الأخرى؟[٧]

وأجاب على هذا السؤال في أنه يتطلب مساقاً علمياً آخر يرتكز على قاعدة أخرى للمفاهيم تتعلق بمفهوم تطبيقات الاصطفاء الإلهي للبشر والأرض والزمان والمكان. ومن ثم يرتب على ذلك قاعدة، أو مفهوم آخر؛ وهو أن كل الكتب السماوية متنزّلة في الأرض المقدسة، في حين أن القرآن تنزل وحده في الأرض الحرام. ويرتب على ذلك قاعدة أخرى بأن الأرض الحرام أعلى درجة من الأرض المقدسة، ومن ثم رتب على ذلك أن الكتب السماوية السابقة على القرآن الكريم، هي كتب مقدسة ومهدها الأرض المقدسة، وهي تخاطب أقواماً وشعوباً في إطار خطاب حصري موقوت بالمكان والزمان، وبالتالي فهي كتب عهد، أما القرآن فهو للناس كافة ويتسع لمطلق الزمان والمكان، جاء حاملاً الصيرورة الكونية كلها معادلاً بالوعي للوجود الكوني وحركته، وتميّز نبيه بأنه نبي الأرض الحرام وخاتم النبيين بذات الوقت، وجاء بدين أكبر درجة من الإيمان وهو الإسلام.

ويرتب على ذلك أن القرآن الكريم هو المقابل الديني للمفاهيم الوضعية، ومنه نستمد إسلامية المعرفة؛ فالمعرفة المقابلة للوضعية لا تكون إلا إسلامية، ولا يمكن إطلاق اسماً آخر عليها كالمعرفة الدينية مثلاً، والتي يمكن أن تختلط بكتب الأرض المقدسة القابلة للتحريف، خلافاً لكتاب الأرض الحرام الذي لا يأتيه الباطل.

أولاً نثبت أن القرآن الكريم هو خاتم الكتب السماوية، وأنه لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، وهو الكتاب الوحيد الذي حفظه الله سبحانه وتعالى، وبه حفظ ما سبق من ذكر، وجعله الله مهيمناً عليه. غير أن حاج حمد في تحليله هذا ينفي ارتباط المعرفة والعلم نفياً قاطعاً عن الكتب السماوية السابقة، لمحدوديتها وارتباطها بالزمان والمكان، ويحاكم الكتب السماوية السابقة، بما أصابها من تحريف. ولكن ألم تكن الكتب السماوية السابقة قبل تحريفها هي وحي الله إلى رسله، وتحمل هدايته التي تكفّل بها الله سبحانه وتعالى لأبي البشر سيدنا آدم (عليه السلام) حين يعتري ذريته انحراف سواء بإغواء الشيطان أو بتكبّرهم وطغيانهم؛ فكون الكتب السماوية السابقة قد حرِّفت لا ينفي أنها كانت تحوي وحي الله وكلمته، ولا ينفي عنها أنها ولّدت نظماً معرفية مصدرها الأساس هذا الوحي الكريم، والتفريق بين الأديان السماوية في هذا المجال غير وارد، وحتى حصرية الأديان السماوية السابقة وخطابها لأقوام بعينهم وليست للناس كافة فيه نظر، ألم يكن الدين الذي نزل به سيدنا آدم للناس كافة آنذاك واستمر من القرون ما شاء له الله أن يستمر، ثم نبي الله إدريس، ونوح الذي مثل أبو البشر الثاني، ألم يكن دينه للبشرية كافة في حينها ذاك، واستمر ما شاء الله له من زمن؟! هذا عن من ذكروا في القرآن، ناهيك عمَّن لم يذكروا ولا نعلم عنهم شيئاً. قد يكون ما حدا بأبي القاسم إلى هذا القول، تزامن رسل في عهد واحد وأنبياء في عهد بني إسرائيل وما قبلهم بقليل، مثل سيدنا لوط وسيدنا إبراهيم. ولكن هل كان كل منهم يحمل ديانة مختلفة عن الآخر، أم توحدوا في الديانة مع تنوع في الشرائع؛ فالشريعة ليست هي كامل الدين، بل هي جزء من الدين إذا فهمنا الدين بمعناه الشامل، وهي الجزء المنوط به قضايا الأحكام وتنظيم العبادات. فكل الأديان السماوية تتفق اتفاقاً كاملاً فيما يتعلق بالقضية الأساسية؛ وهي توحيد الله عز وجل. وهناك اتفاق بين علماء المسلمين على أن كل الأديان السابقة كانت تسمى باسم الإسلام في عمومها؛ إذ أنه من الناحية الفعلية فإن تلك الديانات هي إسلام في معناها، وهكذا أسماها الله تعالى في عرضه لها في القرآن الكريم، فقد ذكر الله تعالى ذلك على لسان نوح (عليه السلام) في قوله تعالى: ﴿وَأُمِرْتُ أَنْ أَكُونَ مِنَ الْمُسْلِمِينَ﴾[٨]، وعلى لسان إبراهيم وإسماعيل: ﴿رَبَّنَا وَاجْعَلْنَا مُسْلِمَيْنِ لَكَ﴾[٩]، وكذلك في وصية يعقوب لأولاده: ﴿إِنَّ اللّهَ اصْطَفَى لَكُمُ الدِّينَ فَلاَ تَمُوتُنَّ إَلاَّ وَأَنتُم مُّسْلِمُونَ﴾[١٠]، ويعقوب (عليه السلام) هو أبو أنبياء بني إسرائيل، وعليه تمَّت تسميتهم، وعن موسى (عليه السلام) في خطابه لبني إسرائيل: ﴿فَعَلَيْهِ تَوَكَّلُواْ إِن كُنتُم مُّسْلِمِينَ﴾[١١]، وعن حواريي عيسى عليه السلام ﴿آمَنَّا بِاللّهِ وَاشْهَدْ بِأَنَّا مُسْلِمُونَ﴾[١٢]، وهذا يدل على أن دين الله واحد منذ ابتدائه مع بداية البشرية، وحتى ختمه مع خاتم

الأنبياء والمرسلين سيدنا محمد ﷺ، وأن دين الله الحق اسمه الإسلام أو هو إسلام في كل العصور. وهذا يقودنا إلى قول آخر أنه لم يكن من دين سماوي سوى الإسلام؛ فالله (سبحانه وتعالى) في القرآن الكريم ذكر أسماء كتب للأنبياء السابقين مثل الزبور لسيدنا داؤود، والتوراة لسيدنا موسى، والإنجيل لسيدنا عيسى عليهم السلام. وذكر أن كتابنا هو القرآن، ولكن هل ورد شيء يفيد أن هناك تباين في اسم الدين نفسه بين الأنبياء. وإنما الثابت أن الاسمين الكبيرين للأديان السماوية السابقة (ونعني بهما اليهودية والنصرانية أو المسيحية) هي أسماء أطلقها المنتمون إلى هذه الديانات عليها. وعليه فإن دين الله هو الإسلام، والاختلاف (أو قل التنوع وليس الاختلاف) بين الرسل كان في الشرائع، والقضايا المجتمعية الآنية التي تعالجها هذه الشرائع، ولكن الأساس واحد والقضية الكلية واحدة وهي توحيد الله والإسلام له، والذي ينتظم كافة العمليات المعرفية والعلمية والعملية، مع تنوع القضايا الآنية المجتمعية التي تعالجها التشريعات الحكمية المتنوعة. فالجانب الأول والذي يأتي بمعنى الاستسلام لله في أمره ونهيه على لسان الوحي، والذي يمثل اختصاص الله عز وجل بالعبادة، وعدم الإشراك به من حيث توحيد الربوبية لله وتوحيد الألوهية له، والاعتراف بالعبودية له، والتزام الطاعة لأوامره، واجتناب لنواهيه، والعمل بمقتضى ما شرعه لهم من شرعة، والخضوع الكامل له، وعليه يطلق الإسلام على معنيين من حيث الشمول:

أولاً: على النصوص التي يوحي بها الله تعالى مبيِّناً دينه.

ثانياً: على عمل الإنسان في إيمانه بهذه النصوص واستسلامه لها.

أما الإسلام كدين له خصوصيته واستقلاليته من حيث الجوانب الأخرى غير العقدية، ومن حيث أن اللفظ في كلمة إسلام أصبحت علماً له يعرف به من دون سائر الأديان. فالإسلام أصبح مصطلحاً يشير إلى الدين الذي نزل على سيدنا محمد ﷺ، حاوياً ما سبق من معنى شامل من حيث الاستسلام لله عز وجل، مضيفاً بعض المسائل الأخرى النظرية والعملية والتي في مجملها تشكِّل الدين الإسلامي بمفهومه الجديد، والمختص بالدين المنزل على سيدنا محمد ﷺ. وقد وردت عدة تعريفات للإسلام على لسان الرسول الكريم ﷺ وفي الحديث النبوي عن معاوية بن حيده الذي قال فيه " وإني سألتك بوجه الله تعالى بما بعثك الله إلينا؟ قال الرسول ﷺ: بالإسلام، قلت: وما آيات الإسلام؟ قال عليه السلام: أن تقول أسلمت وجهي لله وتخليت، وتقيم الصلاة، وتؤتي الزكاة، كل مسلم على مسلم محرّم أخوان نصيران "[١٣]. وعن ابن عمر: " أن الإسلام بني على خمس شهادة ألا إله إلا الله، وأن محمداً عبده ورسوله، وإقام الصلاة، وإيتاء الزكاة، وحج البيت، وصوم رمضان ". فأول هذه الأركان هو نطق الإنسان بالشهادتين، والنطق بهن يتبعه التزام بما تعنيه الشهادتين من أن الإنسان الناطق بهن عن اقتناع فعلي؛ يقر بأنه لا يوجد في الكون كله آلهة إلا الله جل وعلا، وأن محمد عبده ورسوله، وهذا يعني بأنه لا يتوجّه بالعبادة بكل معانيها المفهومة لديه إلا الله الواحد الحد، وبذا يترتب عليه التسليم

الكامل والاستسلام لله تعالى، وهذا يترتب عليه الانصياع إلى الأركان الأخرى، كما يستتبع الإيمان بهما والنطق بهما الاعتراف بالعبودية لله تعالى، واتباع الرسول ﷺ، وهذا يستتبع الإيمان بالأركان التالية للركن الأول.

فالشهادتان ـ عقيدة التوحيد ـ هما اللتان تنقلان الناطق المصدق بهما من حالته السابقة إلى الحالة الجديدة التي سوف ينصاع لكل ما فيها من جوانب نظرية كلية وعملية. والأركان الأخرى ـ التشريعية ـ متضمنة في هاتين الشهادتين وتابعة لهن ومدعمة لهن، ويتوجب قيام كل الأركان على قيام الركن الأول، ويستقيم الركن الأول بقيام الأركان الأخرى.

ونخلص من هذا إلى أن الدين الصادر عن الله تعالى هو الإسلام في كل العصور منذ بدء الحياة البشرية وتنزل الوحي الكريم، وحتى ختمه بالقرآن. وأنه ليس هناك اختلاف بين أنبياء الله ورسله لا في الدين ولا حتى في مستوى الشرائع، وإنما تنوع في الشرائع وليس اختلافاً ولا تعدداً.

وعليه فإن ارتباط المعرفة والعلم بالوحي الكريم هي علاقة أزلية، وأن المعرفة والعلم كانت نشأتهم أصلاً من الوحي.

مصدر المعرفة والعلم :

لقد تناول الفيلسوف جورج سارتون موضوع فجر العلم، وابتدره في كتابه تاريخ العلم[١٤]. وابتدره بالتساؤل عن متى بدأ العلم؟ وأين بدأ؟ ومن ثم انتقل إلى كيفيات هذه البداية في تصوره، والذي حوى جماع فلسفة التفكير الوضعي ونظرتها إلى نشوء العلم، وكيفيات تشكل الحياة البشرية، وذلك بإجابته على التساؤل المطروح بأن العلم بدأ حينما ـ وحيثما ـ عهد الناس إلى حل عديد من معضلات الحياة، وأن هذه المحاولات الأولى لم تكن إلا وسائل لتحقيق أغراض وقتية، ولكنها كافية لبدء العلم، وعلى توالي الأيام خضعت هذه الوسائل لعمليات الموازنة والتعميم، والتجديد والتبسيط والترابط والتكامل، وهكذا أخذت مادة العلم تنشأ ببطء.

وهذا يمثل قصة نشأة المعرفة والعلم والحضارة الإنسانية كلها في المنظور الوضعي. فالإنسان بدأ بدائياً لا يعلم شيئاً؛ فجأة ودون مقدمات وجد الإنسان في الأرض، وأصبح لزاماً عليه أن يتعامل معها، وأن يعيش فيها. وحسب الرؤية الوضعية هذه، فلم يكن أمام الإنسان هذا من سبيل تعامل مع هذه الأرض التي وجد فيها، والتي لا يعلم شيئاً عنها، ولا يملك هو نفسه أي نوع من المعرفة والعلم، إلا عبر التجربة العشوائية ـ المحاولة والخطأ ـ لاستكشاف مكنونات هذه الأرض، فأصبح في صراع دائم مع الأرض، ومع ما يوجد فيها من مخلوقات أخرى (أو كائنات أخرى)؛ لأن هذا السياق المعرفي لا يتسق ومفهوم الخلق والمخلوقات. فهو تارة في صراع مع الأرض ليأكل منها ويتقي مشاكلها المتعددة، وهو في صراع مع كل كائنٍ فيها حتى الإنسان الآخر الموجود معه في هذه الأرض. وهو لا يعلم عن كل هذا شيئاً فيصبح التجريب، والمحاولة، والخطأ-هو الوسيلة المعرفية الوحيدة

التي يمكن أن تستخدم في حال كهذا. ويبدأ الإنسان في التعلم، وهذا المنظور لا بد فيه من مرحلة طفولة للإنسانية؛ حتى تتطور وترقى في سلّم التطور عبر هذه الوسيلة المعرفية التجربة العشوائية، ولكن هل تنتج التجربة العشوائية علماً أو معرفة منظمة، مهما ازدادت احتياجات الإنسان البدائي هذا وتعقّدت حياته، لا يمكن ذلك بالطبع، وحتى أهل هذا المنظور لم يذهبوا إلى القول بذلك، فانتظروا معلماً يظهر، وكان تحقق بغيتهم هو الفيلسوف اليوناني، سواء كان ممثلاً في أفلاطون أو سقراط أو أرسطو، أو من قبلهم ممن وضعوا لهم لبنات المعرفة والتفكير في عصر العلم الأيوني (كما أسلفنا سابقاً). إذن هذا اعتراف من أهل هذا المنظور بأن العلم يحتاج أول ما يحتاج إلى معلم، والبشرية تحتاج إلى معلم يعلمها أصول العلم وقواعده وأسسه ومكوناته، ويعرفها على الأسماء والأشياء وكيفية خلق العلاقات بينها. فالتفكير يحتاج إلى قواعد يقوم عليها، ولكن هل هذا يتأتى لبشر مثله مثل الآخرين وإن تميّز برجاحة العقل؟ فمن أين يأتي بالقضايا الأولية اللازمة لتوجيه التفكير العقلي هذا إلى المسائل الأساسية؟ وكيف يكون هو معلماً دون معلم؟، هل يمكن أن نقول بكل بساطة: قد تفتّقت عنه عبقرية هذا الفيلسوف أو ذاك، على نحو ما ذهب أهل هذا المنظور المعرفي؟!

لا يمكن لمعرفة أن تنشأ دون تعريف، ودون أن يكون للمتعرف على الشيء قضايا أولية يستطيع من خلالها استنباط تعريف لهذا الشيء؛ وعليه لا بد من معلم أول يبيِّن للبشرية القواعد المعرفية، ويعلمهم العلم الأولي الذي تقوم عليه عملية التفكير العقلي والاستنباط والتجريب والتعرف على الأشياء، وهذا المعلم بالضرورة لا بد أن يكون عالماً محيطاً بالأشياء والأحداث، وهذا لا يتأتى إلا لمن أوجد هذه الأشياء والأحداث، وخلق الإنسان؛ فالله (سبحانه وتعالى) هو مصدر العلم والمعرفة ابتداءً، وهو من علَّم الإنسان وأعطاه ملكة التفكير والاستنباط والاستنتاج، بناء على قواعد معرفية علّمها له، ويقول الحق (سبحانه وتعالى): ﴿ وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلاَئِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُواْ أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاء وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لاَ تَعْلَمُونَ، وَعَلَّمَ آدَمَ الأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلاَئِكَةِ فَقَالَ أَنبِئُونِي بِأَسْمَاء هَؤُلاء إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ، قَالُواْ سُبْحَانَكَ لاَ عِلْمَ لَنَا إِلاَّ مَا عَلَّمْتَنَا إِنَّكَ أَنتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ، قَالَ يَا آدَمُ أَنبِئْهُم بِأَسْمَآئِهِمْ فَلَمَّا أَنبَأَهُمْ بِأَسْمَآئِهِمْ قَالَ أَلَمْ أَقُل لَّكُمْ إِنِّي أَعْلَمُ غَيْبَ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَأَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا كُنتُمْ تَكْتُمُونَ ﴾[١٥].

والآيات السابقة توضح قصة الخلق، وفيها أخبر الله تعالى الملائكة أنه جاعل في الأرض خليفة؛ أي أنه خالق خلقاً يكون مجالهم الأرض، وهم خلفاء عليها. وهنا ثار تساؤل من الملائكة هل تجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء، وأنهم - أي الملائكة - يسبِّحون بحمده ويقدسون له، وكانت الإجابة بأن هذا المخلوق سوف يزوده الله تعالى بشيء يجعله مؤهلاً للخلافة على الأرض، شيئاً لا تعلمه الملائكة عن هذا المخلوق الجديد، شيئاً يطغى على احتمال الإفساد وسفك الدماء وإن كان وارداً، لكن هذا الشيء يفوقه ويعلو عليه، هذا

الشيء هو العلم الذي يعلمه الله تعالى لهذا المخلوق، ومن ثم جاء قوله تعالى ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الأَسْمَاءَ كُلَّهَا﴾، وهذا يدل قطعاً على أن الله تعالى هو المعلم الأول، بل ليس من علم لأحد إلا ما علمه الله له. فالعلم المطلق هو علمه هو، يعطي منه من يشاء بقدر، وكل حسب قدره واحتياجاته والمهمة المناطة به، وعليه أدائها. فالملائكة لهم مهام ومسئوليات، وقد أعطاهم الله تعالى ما يوازي هذا من علم قالوا: ﴿سُبْحَانَكَ لاَ عِلْمَ لَنَا إِلاَّ مَا عَلَّمْتَنَا إِنَّكَ أَنتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ ﴾. والمخلوق الجديد قد علّمه الله تعالى، وأعطاه علماً يوازي مهامه ومسئولياته التي يجب عليه أدائها، فأعطاه العلم، وأعطاه مادته، وزوّده بما يمكنه من استخدام العلم وإنتاجه فيما يتعلق بمجال مهامه: ﴿ وَهَدَيْنَاهُ النَّجْدَيْنِ ﴾[١٦]، وقوله تعالى ﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا، فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا، قَدْ أَفْلَحَ مَن زَكَّاهَا، وَقَدْ خَابَ مَن دَسَّاهَا﴾[١٧]، ﴿وَاللّهُ أَخْرَجَكُم مِّن بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لاَ تَعْلَمُونَ شَيْئاً وَجَعَلَ لَكُمُ الْسَّمْعَ وَالأَبْصَارَ وَالأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾[١٨].

فالله سبحانه وتعالى قد علَّم آدم ما شاء أن يعلمه في تلك المرحلة، وزوَّده بالوسائل المعرفية التي من خلالها يستطيع أن يقوم بالعملية العلمية والمعرفية، وجعله مختاراً، ويستطيع أن يقيم العلاقات بين الأشياء والظواهر، ويستنبط من خلال المرجعية المعرفية التي علّمها له الله تعالى، والقواعد المعرفية التي تقوم عليها معرفته لما يستجد عليه من أشياء في الأرض التي عليه إعمارها، كما خصّه بملكة التعليم وأن يكون معلماً لمن بعده، لكافة ما علَّمه له الله تعالى أو بعضاً منه، ولكنه بالضرورة يعلم من بعده القواعد المعرفية التي تقوم عليها العملية المعرفية والنشاط العلمي.

ويقول القرطبي في قوله تعالى: " وَعَلَّمَ آدَمَ الأَسْمَاءَ كُلَّهَا " علَّم معناه عرَّف، وتعليمه هنا إلهام علمه ضرورة، وأن الأسماء هنا بمعنى العبارات فإن الاسم قد يطلق ويراد به المسمى"، ويذهب القرطبي إلى أن أهل التأويل قد اختلفوا في معنى الأسماء التي علّمها الله تعالى لآدم (عليه السلام)، فقال ابن عباس وعكرمة وقتادة ومجاهد وابن جبير: علَّمه أسماء جميع الأشياء كلها جليلها وحقيرها، وروى عاصم بن كليب عن سعد مولى الحسن بن علي، قال: كنت جالساً عند ابن عباس فذكروا اسم الآنية والسوط، قال ابن عباس: وعلَّم آدم الأسماء كلها، ولفظ كلها يقتضي الإحاطة والعموم. وفي البخاري من حديث أنس عن النبي ﷺ، قال: " ويجتمع المؤمنون يوم القيامة، فيقولون لو استشفعنا إلى ربنا، فيأتون آدم، فيقولون أنت أبو الناس، خلقك الله بيده، وأسجد لك ملائكته، وعلمك أسماء كل شيء ". ويذهب القرطبي إلى أن اللغة نفسها قد علمها الله تعالى لآدم فيما علّمه، ويستدل بذلك على قول ابن منداد: في هذه الآية دليل على أن اللغة مأخوذة توفيقياً، وأن الله تعالى علمها آدم عليه السلام جملة وتفصيلاً، وعليه يقول القرطبي أن أول من تكلّم باللغات كلها من البشر آدم (عليه السلام)، والقرآن يشهد له: ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الأَسْمَاءَ كُلَّهَا﴾ واللغات كلها أسماء فهي داخلة تحته، وبهذا جاءت السنة قال ﷺ: " وعلَّم آدم الأسماء كلها حتى القصعة والقصيعة "[١٩].

ويرى ابن كثير أن الله تعالى علَّم آدم الأسماء كلها ذواتها وصفاتها وأفعالها، وقال الضحان عن ابن عباس قال: "هي هذه الأسماء التي يتعارف بها الناس: إنسان ودواب وسماء وأرض وسهل وبحر وذيل وحمار، وأشباه ذلك من الأمم وغيرها"، وقال ابن جرير عن الحسن وقتادة: "علّمه اسم كل شيء، وجعلٍ يسمى كل اسم باسمه وعرضت عليه أمة أمة"، واستشهد ابن كثير بالحديث السابق أيضاً: " يجتمع المؤمنون يوم القيامة فيقولون لو استشفعنا إلى ربنا فيأتون آدم....الخ ". ويذهب إلى أن هذا دلَّ على أنه تعالى علّمه أسماء جميع المخلوقات، ولهذا قال تعالى: ﴿ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ أَنبِئُونِي بِأَسْمَاء هَؤُلَاء إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ﴾ (٢٠).

ويذهب محمد متولي الشعراوي إلى أن الله قد جعل بداية العلم للبشرية كلها بالأسماء، فكما علّم الله آدم الأسماء فإن أي بشر لا يستطيع أن يصل إلى العلم الذي يؤهله ليبدأ التحصيل إلا إذا تعلّم الأسماء، وبعد أن علّم الله تعالى آدم الأسماء عرضهم على الملائكة، لم يعرض الله تعالى الأسماء على الملائكة، وإنما عرض المخلوقات التي تطلق عليها الأسماء، ثم طلب منهم أن يقولوا له الأسماء: "قالوا سبحانك لا علم لنا إلا ما علمتنا ". وكل مخلوقات الله لا علم لهم إلا ما أتاحه الله لهم من العلم، فالعلم كله يأتي من الله، والله يكشف من علمه وقدراته في الكون ما يشاء لمن يشاء، وكل كشف علمي في الكون قد جعل الله له ميلاداً أو موعداً يكشفه فيه للبشر، فإن صادف مولد هذا العلم باحثاً يبحث فيه كشفه الله له، وإن لم يصادف تم الكشف بما نسميه بالصدفة. والمصادفة التي ندعيها في الكون هي الموعد أو الميلاد الذي حدده الله سبحانه وتعالى ليكشف عن قانون في الكون يجهله الناس(٢١).

وفي قوله تعالى: ﴿يَا آدَمُ أَنبِئْهُم بِأَسْمَائِهِمْ﴾ – يقول الشعراوي: "أي أن الله (سبحانه وتعالى) طلب من سيدنا آدم عليه السلام أن ينبئ الملائكة بأسماء تلك المخلوقات، التي لا يعرفون أسماءهم، والتي عجزوا أن يذكروا أسماءهم أمام الله، وهنا نتوقف قليلاً لنقول كيف أنبأ آدم الملائكة بهذه الأسماء، لا بد أنه أنبأ بها بلغة يفهمونها؛ واللغة لا تكون في الإنسان بالطبيعة، بل للإنسان أن يسمع حتى يتكلم، ولذلك نجد الصم الذين لا يسمعون والذين ولدوا هكذا لا يستطيعون أن ينطقوا بحرف واحد، وآدم نطق بأسماء هذه المخلوقات، فلا بد أنه سمع حتى يستطيع أن ينطق، فمن الذي علَّم آدم الكلام؟ إنه الله، فلا بد أن آدم لكي يستطيع أن يتكلم أن يكون قد سمع من الله، وعليه فإن الله هو الذي علَّم الإنسان الكلام، وآدم قد تعلم اللغة من خالقه سبحانه وتعالى".

وعلى كل ما سبق إن أول نظام معرفي نشأ هو الذي علّمه الله تعالى لسيدنا آدم محتوياً كل المقولات الأساسية للبناء المعرفي، له لغة يصاغ بها وله وسائل معرفية تتمثل في السمع والبصر والفؤاد، والسمع مقدماً دائماً عند الحديث عن الوسائل المعرفية، فالعلم والمعرفة يؤخذان ابتداءً عبر السمع، ثم تأتي مرحلة النظر والتأمل والاستقراء وما إليه. ومن الوسائل المعرفية المهمة الروح والتي قد يكون معبّراً عنها بالفؤاد. فالروح هي

المحرك الأساسي لكل هذه الوسائل المعرفية، وكل العمليات تدور فيها وعبرها، فالمخ والقلب والعين والأذن، كلها أدوات وهي أعضاء متشيئة، بمعنى أنها أعضاء محسوسة. وقد تم تشريحها بل واستبدال بعضها، وهذه الأدوات تعمل في إطار الروح المبثوثة فيها، فيصبح لكل عضو مهامه وتكاليفه المأخوذة عن هذه الروح، وهي مستودع القواعد المعرفية التي من خلالها يمكن إنتاج علم ما باستنباطه أو استقرائه أو ملاحظة بعض القضايا عبر البصر وخلق علاقات بينها. فالروح من الله تعالى ﴿ وَنَفَخَ فِيهِ مِن رُّوحِهِ ﴾، وفيها تقوم المقولات الأساسية، وتقام العمليات المعرفية، فالكون يعطي ظواهر مختلفة ومتشابهة ومتنوعة، ويعطي البيانات والمتغيرات التي يمكن أن يؤلف بينها لتشكل بعد التوليف بينها مدخلات لإنتاج علم، والله تعالى أودع فيها قوانينه الحاكمة، فيمكن للباحث أن يكتشف هذه القوانين، ولكن هذا كله يحتاج إلى معرفة قبلية. ويمكن أن نصفها بأنها المقولات الأساسية والتصورات التي يقوم عليها تركيب ناتج هذه البيانات والمتغيرات والقوانين؛ لتشكِّل علماً أو معرفة علمية منظمة؛ فإذن الكون ليس مصدراً لإنتاج العلم، ولكنه مصدر لمدخلات العلم، فهو ليس مصدر المقولات الأساسية.

ونخلص من كل هذا أن آدم عليه السلام أعدَّ إعداداً علمياً كاملاً، وزود بكافة الوسائل المعرفية التي يستطيع من خلالها استغلال الأرض التي عليه إعمارها والخلافة عليها. وعندما أنزله الله تعالى إلى الأرض تكفَّل له بالهداية في حين حدوث إشكال في نظامه المعرفي، والذي يمكن أن يحدث لعدد من الأسباب أولها إبليس عدوّه اللدود، والذي مارس عملية تعليم آدم في فترة ما قبل النزول كانت بمثابة إغواء لآدم لينحرف في قصة الشجرة الشهيرة، ومن ثم التزم بأن يُضل كافة من يخرج من صلب آدم ويغويهم، وقد قال تعالى: ﴿ وَقُلْنَا يَا آدَمُ اسْكُنْ أَنتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ وَكُلاَ مِنْهَا رَغَداً حَيْثُ شِئْتُمَا وَلاَ تَقْرَبَا هَـذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ الْظَّالِمِينَ، فَأَزَلَّهُمَا الشَّيْطَانُ عَنْهَا فَأَخْرَجَهُمَا مِمَّا كَانَا فِيهِ وَقُلْنَا اهْبِطُواْ بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ وَلَكُمْ فِي الأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَاعٌ إِلَى حِينٍ، فَتَلَقَّى آدَمُ مِن رَّبِّهِ كَلِمَاتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ إِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ، قُلْنَا اهْبِطُواْ مِنْهَا جَمِيعاً فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُم مِّنِّي هُدًى فَمَن تَبِعَ هُدَايَ فَلاَ خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلاَ هُمْ يَحْزَنُونَ، وَالَّذِينَ كَفَرواْ وَكَذَّبُواْ بِآيَاتِنَا أُولَـئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ ﴾[٢٢].

وهذه الآيات تبيِّن أن آدم عليه السلام هبط إلى الأرض ومعه زوجه وعلمه وإبليس، وكان مجابهاً بإعمار الأرض نفسها بعلمه الذي علَّمه الله له، وقد وعده الله بالهداية له ولذريته إذا انحرفوا. وظل آدم يتعلم من الله (جل وعلا) هو وأبناؤه سواء بالوحي إلى سيدنا آدم، أو بتعليم أبنائه بوسائل أخرى من مخلوقات الله، مثل قصة الطائر الذي علم ابن آدم الذي قتل أخيه كيف يواري سوأة من قتل، ولو كان ذلك على طريقة البيان بالعمل. وهنا يثور سؤال كيف انحرفت البشرية عن النظام المعرفي الذي تعلمه سيدنا آدم مباشرة من الله وذلك العلم الذي تعلَّمه شفاهة من الله تعالى قبل النزول وعضده بالعمل في الواقع العملي المعيشي بعد النـزول؟

وهذا يربط بين النظام المعرفي والمقولات والتصورات الأساسية وبين توحيد الله في العبادة، فقضية انحراف المعرفة ونظمها ومرجعيتها يرتبط بالتوحيد والعقيدة المرتبطة به علواً ونزولاً؛ أي أن هناك علاقة طردية بين عقيدة التوحيد والمرجعية المعرفية. وبناء النظام المعرفي تزداد بالزيادة وتنقص بالنقصان، بحيث تنحرف هذه المرجعية بقدر الانحراف عن العقيدة. فقصة الشرك ما قبل نوح (عليه السلام) تقوم على أن جيلاً من الناس وسوس لهم إبليس بأن وداً وسواعاً ويغوث ويعوق ونسرا - هم من الصالحين فأقيموا لهم تماثيل إكراماً لهم، وهكذا إلى أن جعل الأجيال اللاحقة تعبدهم، وذلك بإخباره لهم أن السابقين كانوا يتقربون لله تعالى بهم زلفى، وبدأت قصة الشرك بالله، ولكن ألم يكن فعل إبليس خلخلة للنظام المعرفي؟ ألم يكن وسواسه هذا وإخبارهم بأن هؤلاء هم طريقهم إلى الله - نوع من التعليم وإعطاء معرفة؟ ومن هنا بدأ اختلاط مرجعيات معرفية أخرى مع المرجعية المعرفية الأولى، فأصبحت المعرفة تقترب من الحق عند اكتمال العقيدة بالتوحيد، وتبتعد كلما طغى الإنسان وبعد عن الله، وأصبح إلهه هواه، ومعرفته مبنيّة على مقولات وتصورات شركية، وهذا لا ينفي بحال احتواء المعرفة بكافة إشكالها لشيء من الوحي، ولكن يزيد ابتعادها كلما ازداد طغيان الإنسان وتصوره أنه استغنى بنفسه عن تعليم الله له. وقمة الطغيان والاستغناء ادعاء الإنسان الألوهية لنفسه، وذلك ممثلاً في قول فرعون أنا ربكم الأعلى.

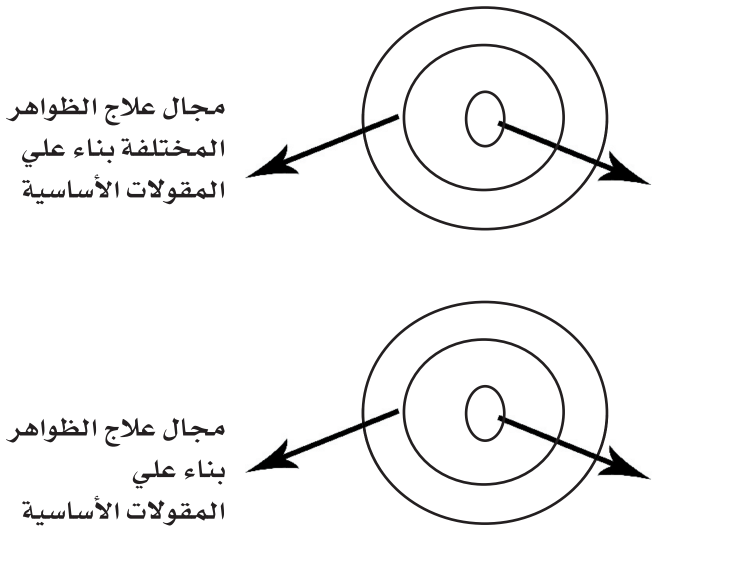
ولكن الله تعالى قد ضمن لآدم عليه السلام أنه ممده وذريته من بعده بهدى، والهدى قائماً على التوحيد وبناء تصورات ومقولات أساسية يشكّل الإنسان عليها معرفته ويقومها ويعيدها إلى أصولها؛ لذا دائماً يذكر الله تعالى أنها تذكرة، وهي هداه الذي يبثه إلى البشرية حين انحرافها.

وقد ذهب ابن كثير في تفسير قوله تعالى: " قُلْنَا اهْبِطُواْ مِنْهَا جَمِيعاً فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُم مِّنِّي هُدًى ...... ". يقول ابن كثير: يخبر الله تعالى بما أنذر به سينزل الكتب ويبعث الأنبياء والرسل، كما قال أبو العالية: الهدى الأنبياء والرسل والبيِّنات والبيان، ومن أقبل على ما أنزل الله به الكتب وأرسلت به الرسل " فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ "؛ أي فيما يستقبلونه من أمر الآخرة، " وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ" على ما فاتهم من أمور الدنيا، كما قال تعالى في سورة طه: ﴿فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُم مِّنِّي هُدًى فَمَنِ اتَّبَعَ هُدَايَ فَلَا يَضِلُّ وَلَا يَشْقَى﴾. قال ابن عباس: "فلا يضل في الدنيا ولا يشقى في الآخرة"[٢٣].

ويقول تعال: ﴿ وَعْدَ اللَّهِ لَا يُخْلِفُ اللَّهُ وَعْدَهُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ، يَعْلَمُونَ ظَاهِراً مِّنَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ عَنِ الْآخِرَةِ هُمْ غَافِلُونَ﴾[٢٤]. ﴿ فَأَعْرِضْ عَن مَّن تَوَلَّى عَن ذِكْرِنَا وَلَمْ يُرِدْ إِلَّا الْحَيَاةَ الدُّنْيَا، ذَلِكَ مَبْلَغُهُم مِّنَ الْعِلْمِ﴾[٢٥]. وعليه في حال انحراف المعرفة والنظم المعرفية للعلم - يصبح مبلغ علم الإنسان هو ظاهر الحياة الدنيا إذ لا يعلم إلا ظاهرها، ويكون ذلك مبلغه من العلم، وذلك يثبت قصور هذا العلم وتلك المعرفة المرتكزة على قاعدة الشرك بالله والاستغناء والطغيان. إذن فخيار العلم الدنيوي أو العلم الوضعي

هو حالة انحرافية عن الأصل والذي هو العلم التوحيدي، والعلم التوحيدي يشمل العلم بظاهر الحياة الدنيا ويتجاوزه، وهذا أقرب إلى ما ذهب إليه محمد الحسن بريمة في أنه يرى أن النموذج المعرفي العلماني يمثل حالة خاصة في النموذج المعرفي الإسلامي الأشمل، وهذا رتبه بناء على استخلاصه لنموذج معرفي علماني قرآني، من خلال خطته العامة للخلق، والقائمة على ثنائية النفس البشرية، على اعتبار النموذج المعرفي العلماني القرآني يمثل العلم المرتكز على خيار اقتصار العلم على العلم بظاهر الحياة الدنيا.

من كل ما سبق يتضح أن مشروع إسلام المعرفة هو مشروع إعادة العلم عليٍ مقولات وتصورات أساسية مرتكزة على الوحي الكريم على اعتبار أن المعرفة والعلم أصلاً مصدرهما الله تعالى، وعبر وحيه الكريم على مر العصور، وأن العملية ليست عملية جمع بين قراءتين بقدر ما هي تأصيل هذه المقولات والتصورات في مستوى ما يسمى اليوم بفلسفة العلم، والتغيرات التي تحدث في هذا المستوى، تتبعها تغيرات في المستويات الأخرى متناسبة ومكافئة لها. وإذا استعرنا تصورات لاكاتوس لبرنامج البحث العلمي. كما استعاره محمد الحسن بريمة. والذي يقوم على أن برنامج البحث العلمي يقوم على مستويين هو القلب الصلب Hard Core والمستوى الآخر الحزام الواقي. والقلب الصلب هو الذي يتضمن المقولات الأساسية وتصورات الإنسان نحو الله والطبيعة وتتشكل فيه ما يسمى بالرؤية الكلية (World View) والتي تحوي القواعد المعرفية، وهذا مجال الوحي وحده دون الكون. والمستويات الأخرى هي مجال تطبيق المقولات والتصورات الموجودة في المستوى الأول، ويمكن تصوير ذلك بالذرة التي تحتوي على نواة ومدارات حولها، فيصبح المستوى الأول هو نواة هذه الذرة، والمستويات الأخرى هي مداراتها.



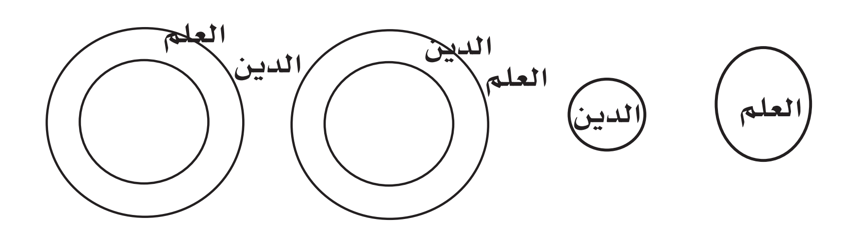
وحسب ما ذكرنا سابقاً من أن المعرفة والعلم حتى في حالتهما الشركية كانت فيهما نسبة من الوحي، وأن طغيان الإنسان صور له الاستغناء عن الله، إلا أنه وفي قمة استعلائه كان لا بد له من اتخاذ إله " اتخذ إلهه هواه " فالمقولات الأساسية والتصورات الكلية لا تنتج عبر المعرفة الحسية؛ فهي إما افتراضات ظنيّة تتخذ كمسلَّمات، أو مسلَّمات يقينية تؤخذ عن الوحي الكريم ﴿وَمَا يَتَّبِعُ أَكْثَرُهُمْ إِلاَّ ظَنّاً إَنَّ الظَّنَّ لاَ يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً﴾(٢٦).

فاكتشاف سنن الله في الكون ليست ظناً، ويمكن كشفها بالعلم المتولد عن أي من القاعدتين التوحيدية أو الشركية؛ فالظن إذن يكمن في مجال المقولات الأساسية والتصورات الكلية، فيصبح المتولد عن القاعدة الشركية ظنياً بذلك، وإن احتوى على بعض النتائج الصحيحة.

وعليه في المستوى الأول يحوي الدين العلم وتقوم الأسس المنهجية، وهذا يتطلب الفهم الشامل لمفهوم الدين (كما أسلفنا). وأنه ليس قصراً على التعبديات والأحكام الشرعية؛ فالبعض يفهم الدين ويختصره في مفهوم الشريعة فقط. فليست العلاقة بين الدين والعلم هي علاقة توافق أو تكامل، على نحو ما ذهب عبد الله حسن زروق، والذي عالج مبحث العلاقة بين العلم والدين في ورقته: ''لماذا إسلامية المعرفة''(٢٧) كالآتي:

ذهب زروق إلى أن الآراء حول هذه العلاقة متباينة، فمن الناس من يراها علاقة انفصال، ومن يراها علاقة احتواء (احتواء الدين العلم أو احتواء العلم الدين)، ومن يرى أنها علاقة تداخل، ومن الممكن أن تكون علاقة تطابق. ويعني بعلاقة التطابق أن هنالك مساحة مشتركة بين العلم والدين، ومساحة يختص بها الدين، وأخرى يختص بها العلم. وعبَّر عنها بالأشكال التالية:

١- العلم والدين منفصلان   ٢- الدين يحوي العلم   ٣- العلم يحوي الدين



٤- العلم والدين متطابقان   ٥- العلم والدين متداخلان

العلم
الدين

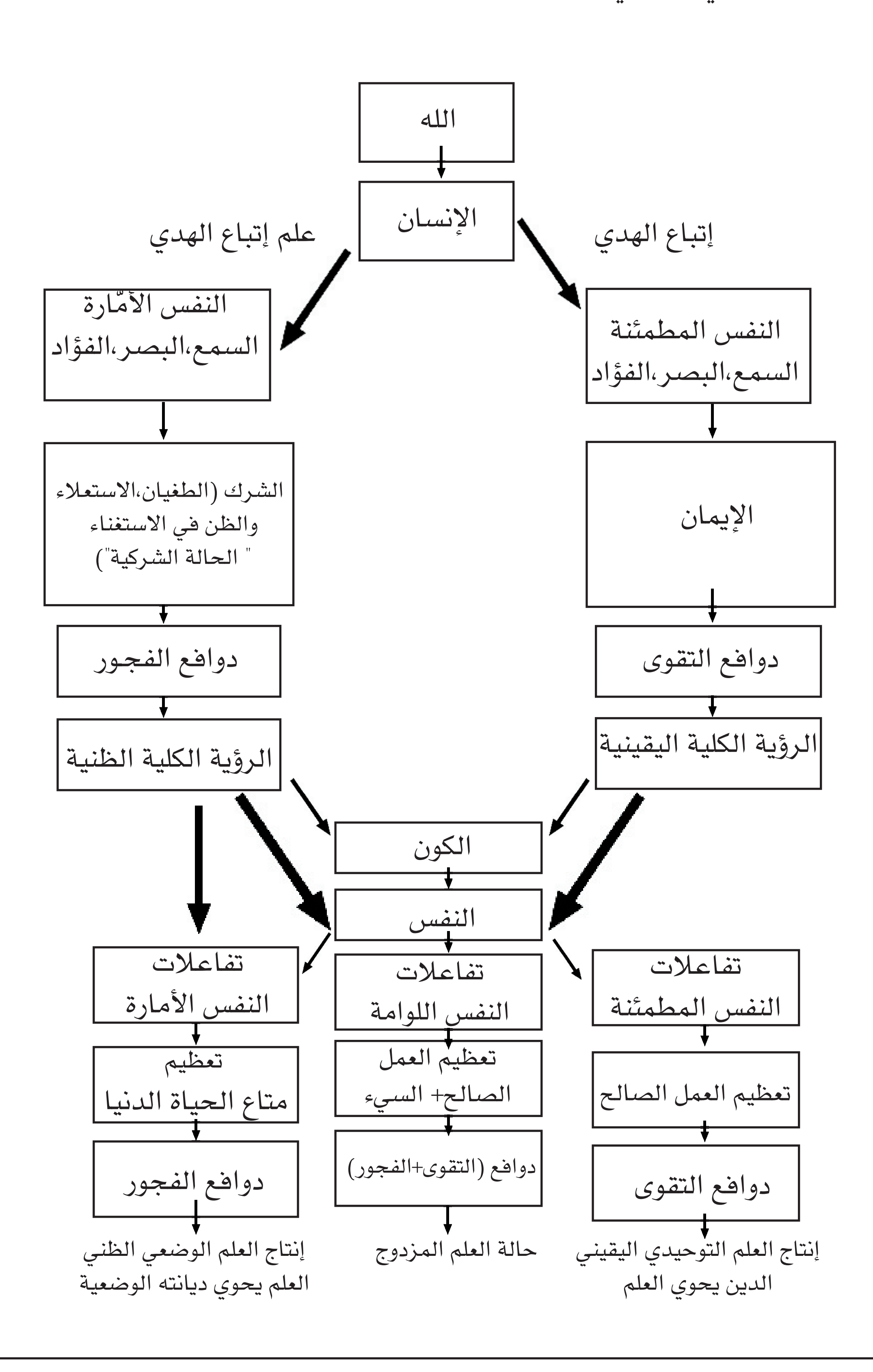
ب العلم
الدين
ج العلم
الدين

ويفسّر ذلك بأن الشكل الأول يمثل رأي من يعتقدون أنه لا ينبغي أن نزج بالدين في مجال العلم، ولا أن نزج بالعلم في مجال الدين. والقائلين بالشكل الثاني يعتقدون أن كل ما توصل إليه العلم، وما سيتوصل إليه - جاء به الدين، ويستدلون بذلك بقوله تعالى: ﴿مَّا فَرَّطْنَا فِي الكِتَابِ مِن شَيْءٍ﴾[٢٨]. ويرى زروق أن هؤلاء في كثير من الأحيان يتكلفون الأمر واستدلالاتهم غير مقنعة، ويعتبر الشكل الثالث يمثل اتجاه عقلانيو الإسلام (كالمعتزلة) وهؤلاء يدَّعون أن كل ما جاء به الإسلام له تفسير عقلاني، ولا يعلم قائلاً بالنموذج الرابع "حالة التطابق التام. ويرى زروق أن الشكل الخامس هو النموذج الذي يمثل حقيقة العلاقة بين دين الإسلام والعلم، ويعلل ذلك بأن هناك أموراً (كما ذكر ابن تيمية) تعلم بالشرع فقط وهي تمثل الجزء (أ) في الشكل الخامس كحقائق الغيب وأحكام العبادات مثلاً، وهناك أمور تعلم بالعقل فقط كمرويات الطب والرياضيات وهي تمثل الجزء (ب) في الشكل الخامس، وهناك أمور تعلم بهما معاً كضرر الخمر وهي تمثل الجزء (ج) في الشكل الخامس، وبهذا يحدث التكامل بين العقل والوحي[٢٩].

ولكن ألا يعيدنا التحليل السابق إلى حالة الازدواجية كرة أخرى، ويخلق حالة انفصال بين الدين والعلم؟ وهل حقائق الغيب وأحكام العبادات ليست علماً؟ هذا التحليل يفيد بأن هنالك إشكالاً في مفهومنا عن العلم والدين، ويمثل قصر الدين على الجوانب الحكمية والتعبدية، والعلم في الجانب الطبيعي، وهذا يتضح في قول زروق: "دعنا نوضح هذه القواعد بإعطاء الأمثلة، فالتكامل بين القرآن والعلم والعقل - يتضح مثلاً من أن القرآن يتحدث عن الروحانيات والعبادات والعلم لا يتحدث عنها، والعلم يعطينا طريقة أو قانوناً لحل المعادلة من الدرجة الثانية مثلاً، ولكن لا نجد طريقة في الدين لحل المشكلة"[٣٠].

وعليه فالخيار الأمثل هنا يمثله الشكل الثاني؛ وهو أن الدين يحوي العلم في أعلى مستوياته، وهو مستوى الرؤية الكلية ومنه تتشكَّل الكليات والمسلَّمات اللازمة لنشأة العلوم بشقيها الطبيعي والإنساني. فمرويات الطب والرياضيات المذكورة في المثال السابق لا تنفصل عن الرؤية الكلية المشكلة لها، وهي إما أن تقوم على قاعدة علمية يقينية أساسها علم الله في وحيه، وإما أن تقوم على قاعدة علمية ظنّية أساسها الشرك بالله واختلاط الوحي بالأوهام. واختلاط القاعدتين ينتج العلم المزدوج الذي جانباً منه يعتمد مقولات القاعدة الأولى، وجانباً مقولات الثانية، وجانباً منه يخلط بين القاعدتين، ونمثل للنموذج المعرفي القرآني والذي حوى النموذج المعرفي القائم على خيار الحياة الدنيا بالشكل التالي، والذي فيه أيضاً تقارب مع نموذج بريمة:

النموذج المعرفي القرآني :



وهذا الشكل التوضيحي لا يعني أن الحالات ١ و ٢ و ٣ حالات متوازية؛ فالحالة الأولى هي الأصل الذي قامت عليه القاعدة المعرفية الأولى، والتي أعطاها الله لآدم (عليه السلام) حينما علّمه من علمه، والحالة رقم (٢) حالة قد تكون متضمنة في إحدى الحالتين، أما الثالثة فهي تعبِّر عن حالة الانحراف عن الحالة الأولى، والبعد عن إتباع الهدى، وإتباع الهوى: ﴿وَإِنَّ كَثِيراً لَّيُضِلُّونَ بِأَهْوَائِهِم بِغَيْرِ عِلْمٍ﴾[٣١]، ﴿ وَلَئِنِ اتَّبَعْتَ أَهْوَاءهُم بَعْدَ مَا جَاءكَ مِنَ الْعِلْمِ﴾[٣٢]. ﴿مَا لَهُم بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِلاَّ اتِّبَاعَ الظَّنِّ﴾[٣٣]. وحالة الانحراف هذه تعتمد أيضاً على القاعدة المعرفية التي أتاها الله للإنسان عبر وحيه، ولكن لم يجعل الله تعالى الانقياد لهذه القاعدة جبرياً، بل دعمها بوسائل معرفية؛ ليمكِّن الإنسان من الاختيار بين الهدى والهوى، فإلهام النفس التقوى والفجور وتعريفها عليهم يشمل ذلك، ولكن الله تعالى قد بيَّن أن العلم الحق يُعطى الإنسان من قبله تعالى، أي يعطي الله تعالى الإنسان مفاتيحه وقواعده المعرفية والتي إن اتبعها يسير في طريق الهدى والعلم الحق، وهم من قال فيهم سبحانه وتعالى " إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ". وكل الآيات التي ذكر فيها إثبات العلم للإنسان - جاءت في سياق أن هذا العلم أتاه الله له، ومنها ﴿ قَالَ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ إِنَّ الْخِزْيَ الْيَوْمَ وَالْسُّوءَ عَلَى الْكَافِرِينَ﴾[٣٤]: ﴿ يَرْفَعِ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ﴾[٣٥]، ﴿ اتَّبَعْتَ أَهْوَاءهُم مِّن بَعْدِ مَا جَاءكَ مِنَ الْعِلْمِ﴾[٣٦]، ﴿ فَمَنْ حَآجَّكَ فِيهِ مِن بَعْدِ مَا جَاءكَ مِنَ الْعِلْمِ ﴾[٣٧]، ﴿ وَاذْكُرْ فِي الْكِتَابِ إِبْرَاهِيمَ إِنَّهُ كَانَ صِدِّيقاً نَّبِيّاً، إِذْ قَالَ لِأَبِيهِ يَا أَبَتِ لِمَ تَعْبُدُ مَا لَا يَسْمَعُ وَلَا يُبْصِرُ وَلَا يُغْنِي عَنكَ شَيْئاً، يَا أَبَتِ إِنِّي قَدْ جَاءنِي مِنَ الْعِلْمِ مَا لَمْ يَأْتِكَ فَاتَّبِعْنِي أَهْدِكَ صِرَاطاً سَوِيّاً، يَا أَبَتِ لَا تَعْبُدِ الشَّيْطَانَ إِنَّ الشَّيْطَانَ كَانَ لِلرَّحْمَنِ عَصِيّاً ﴾[٣٨]، ﴿ وَلَقَدْ آتَيْنَا دَاوُودَ وَسُلَيْمَانَ عِلْماً وَقَالَا الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي فَضَّلَنَا عَلَى كَثِيرٍ مِّنْ عِبَادِهِ الْمُؤْمِنِينَ ﴾[٣٩]، ﴿ وَدَاوُودَ وَسُلَيْمَانَ إِذْ يَحْكُمَانِ فِي الْحَرْثِ إِذْ نَفَشَتْ فِيهِ غَنَمُ الْقَوْمِ وَكُنَّا لِحُكْمِهِمْ شَاهِدِينَ، فَفَهَّمْنَاهَا سُلَيْمَانَ وَكُلّاً آتَيْنَا حُكْماً وَعِلْماً وَسَخَّرْنَا مَعَ دَاوُودَ الْجِبَالَ يُسَبِّحْنَ وَالطَّيْرَ وَكُنَّا فَاعِلِينَ، وَعَلَّمْنَاهُ صَنْعَةَ لَبُوسٍ لَّكُمْ لِتُحْصِنَكُم مِّن بَأْسِكُمْ فَهَلْ أَنتُمْ شَاكِرُونَ﴾[٤٠].

والآيات السابقات تثبت أن العلم إنما يؤتيه الله للإنسان، وهذا العلم ليس قاصراً على قضايا العبادات والأحكام، بل هو شامل لكل معنى العلم ومادته، "وَعَلَّمْنَاهُ صَنْعَةَ لَبُوسٍ لَّكُمْ"، "قَالَ الَّذِي عِندَهُ عِلْمٌ مِّنَ الْكِتَابِ أَنَا آتِيكَ بِهِ قَبْلَ أَن يَرْتَدَّ إِلَيْكَ طَرْفُكَ". كما تبيِّن الآيات ما ذهبنا إليه من أن العلم في الحالة الثانية (والتي تقوم على القاعدة الشركية) وإن كان علماً بظاهر الحياة الدنيا - هو في أصله مصدره الله تعالى، ومنبثق عن الحالة الأولى، وحدثت به انحرافات غزاها طغيان الإنسان بوسائله المعرفية، وظنه الاستغناء عن الله تعالى، وقصة عاد تقوم على ذلك كمثال: ﴿ كَذَّبَتْ عَادٌ الْمُرْسَلِينَ، إِذْ قَالَ لَهُمْ أَخُوهُمْ هُودٌ أَلَا تَتَّقُونَ، إِنِّي لَكُمْ رَسُولٌ أَمِينٌ، فَاتَّقُوا اللَّهَ وَأَطِيعُونِ، وَمَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ مِنْ أَجْرٍ إِنْ أَجْرِيَ إِلَّا عَلَى رَبِّ الْعَالَمِينَ، أَتَبْنُونَ بِكُلِّ رِيعٍ آيَةً تَعْبَثُونَ، وَتَتَّخِذُونَ مَصَانِعَ لَعَلَّكُمْ تَخْلُدُونَ، وَإِذَا بَطَشْتُم بَطَشْتُمْ جَبَّارِينَ، فَاتَّقُوا اللَّهَ وَأَطِيعُونِ، وَاتَّقُوا الَّذِي أَمَدَّكُم بِمَا تَعْلَمُونَ، أَمَدَّكُم

بِأَنْعَامٍ وَبَنِينَ، وَجَنَّاتٍ وَعُيُونٍ، إِنِّي أَخَافُ عَلَيْكُمْ عَذَابَ يَوْمٍ عَظِيمٍ﴾[٤١].

فالإشكال المفاهيمي قائم في تصورنا لمعنى كلمة العلم، ففي عصرنا هذا يفهم العلم على أنه ما اختطته له قواعد الفكر الغربي من دائرة مفاهيمية، وحصره فيما يعرف بكلمة Sciene والتي شاعت في منتصف القرن التاسع عشر، وكانت تطلق على ما ينتجه البحث في مجال القضايا الطبيعية والتجريبية، ثم شمل كافة جوانب المعرفة العلمية عند سيادة المنهج التجريبي وتطبيقه عليها. ومن ثم أصبح هذا المفهوم وإطلاقه على العلوم الطبيعية، وما يحتاج إلى التجارب والملاحظات والاختبار -ذا أثر بالغ في قصر مفهوم العلم على المشاهدات والمجريات ومناهجها، وجعل تعريف العلم في اليونسكو بأنه كل معلوم خضع للحس والتجربة، لذا كان يتم مطابقة العلم مع الفيزياء (وخاصة مع الميكانيكا)، وكانت الطريقة العلمية تطابق الأساليب التجريبية التي تجرى فيها الملاحظة تحت شروط منضبطة في المعمل. وهذا قد شكَّل القواعد المفاهيمية لفكرة أن العلم هو أسلوب دقيق وتجريبي يؤدي إلى اكتشاف القوانين الطبيعية. وحتى الإنسان تم تشيئ ظواهره وانفعالاته بحيث تصبح أشياء تخضع لهذا المفهوم، واختزاله في جوانبه المادية، أليس هذا ما أطلق عليه المولى عز وجل العلم بظاهر الحياة الدنيا، وحصر العلم في ظاهر الأشياء فقط؟!

فمثلاً قد بلغت علوم الأحياء وعلوم الحيوان شأواً كبيراً في عصرنا هذا، وقام العلم الطبيعي بتشريح الحيوانات تشريحاً كاملاً، وأنشئ فرع من العلوم يعني بسلوك الحيوان، وأصبح له مختصين وعلماء. ولكن هل استطاع هؤلاء عبر النموذج المعرفي القائم على العلم بظاهر الحياة الدنيا – أن يصلوا إلى كنه هذه المخلوقات ومكنوناتها، وهل تمكن عبر هذه الوسيلة من سير أغوارها؛ ففي قصة نبي الله سليمان ذكر الله تعالى على لسان سليمان أنه علَّمه منطق الطير، فهل نستطيع أن نصل بالوسائل المعرفية هذه إلى هذا المنطق، وهل يمكن أن نصل إلى أن الهدهد مفكر وعالم، ينظر إلى ما يفعله بني البشر ويحلله ويضع عليه أحكاماً معيارية بأنه فعل راشد أو غير راشد، ويعلم حقيقة الإيمان وحقيقة الشرك والكفر، وكل ذلك يبدو في قوله تعالى: ﴿ وَلَقَدْ آتَيْنَا دَاوُودَ وَسُلَيْمَانَ عِلْماً وَقَالَا الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي فَضَّلَنَا عَلَى كَثِيرٍ مِّنْ عِبَادِهِ الْمُؤْمِنِينَ، وَوَرِثَ سُلَيْمَانُ دَاوُودَ وَقَالَ يَا أَيُّهَا النَّاسُ عُلِّمْنَا مَنطِقَ الطَّيْرِ وَأُوتِينَا مِن كُلِّ شَيْءٍ إِنَّ هَذَا لَهُوَ الْفَضْلُ الْمُبِينُ، وَحُشِرَ لِسُلَيْمَانَ جُنُودُهُ مِنَ الْجِنِّ وَالْإِنسِ وَالطَّيْرِ فَهُمْ يُوزَعُونَ، حَتَّى إِذَا أَتَوْا عَلَى وَادِي النَّمْلِ قَالَتْ نَمْلَةٌ يَا أَيُّهَا النَّمْلُ ادْخُلُوا مَسَاكِنَكُمْ لَا يَحْطِمَنَّكُمْ سُلَيْمَانُ وَجُنُودُهُ وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ، فَتَبَسَّمَ ضَاحِكاً مِّن قَوْلِهَا وَقَالَ رَبِّ أَوْزِعْنِي أَنْ أَشْكُرَ نِعْمَتَكَ الَّتِي أَنْعَمْتَ عَلَيَّ وَعَلَى وَالِدَيَّ وَأَنْ أَعْمَلَ صَالِحاً تَرْضَاهُ وَأَدْخِلْنِي بِرَحْمَتِكَ فِي عِبَادِكَ الصَّالِحِينَ، وَتَفَقَّدَ الطَّيْرَ فَقَالَ مَا لِيَ لَا أَرَى الْهُدْهُدَ أَمْ كَانَ مِنَ الْغَائِبِينَ، لَأُعَذِّبَنَّهُ عَذَاباً شَدِيداً أَوْ لَأَذْبَحَنَّهُ أَوْ لَيَأْتِيَنِّي بِسُلْطَانٍ مُّبِينٍ، فَمَكَثَ غَيْرَ بَعِيدٍ فَقَالَ أَحَطتُ بِمَا لَمْ تُحِطْ بِهِ وَجِئْتُكَ مِن سَبَإٍ بِنَبَإٍ يَقِينٍ، إِنِّي وَجَدتُّ امْرَأَةً تَمْلِكُهُمْ وَأُوتِيَتْ مِن كُلِّ شَيْءٍ وَلَهَا عَرْشٌ عَظِيمٌ، وَجَدتُّهَا وَقَوْمَهَا يَسْجُدُونَ لِلشَّمْسِ مِن

دُونِ اللَّهِ وَزَيَّنَ لَهُمُ الشَّيْطَانُ أَعْمَالَهُمْ فَصَدَّهُمْ عَنِ السَّبِيلِ فَهُمْ لَا يَهْتَدُونَ، أَلَّا يَسْجُدُوا لِلَّهِ الَّذِي يُخْرِجُ الْخَبْءَ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَيَعْلَمُ مَا تُخْفُونَ وَمَا تُعْلِنُونَ، اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ رَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ، قَالَ سَنَنظُرُ أَصَدَقْتَ أَمْ كُنتَ مِنَ الْكَاذِبِينَ، اذْهَب بِّكِتَابِي هَذَا فَأَلْقِهْ إِلَيْهِمْ ثُمَّ تَوَلَّ عَنْهُمْ فَانظُرْ مَاذَا يَرْجِعُونَ﴾[٤٢]، وقوله تعالى ﴿ وَأَوْحَى رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ أَنِ اتَّخِذِي مِنَ الْجِبَالِ بُيُوتاً وَمِنَ الشَّجَرِ وَمِمَّا يَعْرِشُونَ، ثُمَّ كُلِي مِن كُلِّ الثَّمَرَاتِ فَاسْلُكِي سُبُلَ رَبِّكِ ذُلُلاً﴾[٤٣]، وقوله تعالى ﴿ وَمَا مِن دَآبَّةٍ فِي الأَرْضِ وَلاَ طَائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلاَّ أُمَمٌ أَمْثَالُكُم مَّا فَرَّطْنَا فِي الكِتَابِ مِن شَيْءٍ ثُمَّ إِلَى رَبِّهِمْ يُحْشَرُونَ﴾[٤٤].

فالعلم أشمل وأوسع من حصره بالدائرة المفاهيمية لظاهر الحياة الدنيا، وإذا اتسعت دائرة فهمنا للعلم بحيث شمل مفهومه كل ذلك، نستطيع أن نستوعب كيف تكون تقوى الله تعالى عاملاً لاكتساب العلم في مجالي الحياة الدنيا والآخرة مصداقاً لقوله تعالى: ﴿وَاتَّقُواْ اللّهَ وَيُعَلِّمُكُمُ اللّهُ ﴾[٤٥]، وقوله تعالى: ﴿ اللّهُ لاَ إِلَـهَ إِلاَّ هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ لاَ تَأْخُذُهُ سِنَةٌ وَلاَ نَوْمٌ لَّهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الأَرْضِ مَن ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلاَّ بِإِذْنِهِ يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ وَلاَ يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِ إِلاَّ بِمَا شَاء وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ وَلاَ يَؤُودُهُ حِفْظُهُمَا وَهُوَ الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ﴾[٤٦].

المراجع :

١. القرآن الكريم.
٢. التفاسير.
١. ابن كثير.
٢. القرطبي.
٣. جورج سارتون – تاريخ العلم- ترجمة عدد من العلماء بإشراف د. إبراهيم بيومي مدكور وآخرون – دار المعارف مصر.
٤. طه جابر العلواني- إسلامية المعرفة المبادئ العامة وخطة العمل- سلسلة إسلامية المعرفة- المعهد العالمي للفكر الإسلامي- واشنطن ١٩٨٦م.
ب- إسلامية المعرفة بين الأمس واليوم. منشورات المعهد العالمي للفكر الإسلامي.
ج- الأزمة الفكرية المعاصرة – منشورات المعهد العالمي للفكر الإسلامي- واشنطن.
د- محاضرات في المنهجية الإسلامية- منشورات معهد إسلام المعرفة السودان.
هـ- الجمع بين القراءتين. منشورات المعهد العالمي للفكر الإسلامي واشنطن.
٥. عبد الله حسن زروق- لماذا إسلامية المعرفة – المعهد العالمي للفكر الإسلامي واشنطن ١٩٩١م.
٦. محمد أبو القاسم حاج حمد:
١- منهجية القرآن المعرفية- المعهد العالمي للفكر الإسلامي واشنطن ١٩٩١م.
٢- العالمية الإسلامية الثانية- دار ابن حزم بيروت طبعة مزيدة ومنقحة ١٩٩٦م.
ج- إسلامية المعرفة المفاهيم والقضايا الكونية- مجلة تفكر- مجلة ٣ عدد ٢- معهد إسلام المعرفة السودان ٢٠٠١م.
٧. محمد متولي الشعراوي- الله والكون- دار المسلم المعاصر- القاهرة الطبعة الأولى ١٩٨٠م.

الإحالات المرجعية :

(١) طه جابر العلواني- إسلامية المعرفة- المباديء العامة- وخطة العمل- سلسلة إسلامية المعرفة- المعهد العالمي للفكر الإسلامي واشنطن ١٩٨٦م.

(٢) راجع العلواني أ) إسلامية المعرفة بين الأمس واليوم- منشورات المعهد العالمي للفكر الإسلامي. ب) الأزمة الفكرية المعاصرة- منشورات المعهد العالمي. ج) محاضرات في المنهجية الإسلامية- معهد إسلام المعرفة. د) الجمع بين القراءتين.

(٣) انظر طه جابر العلواني- الجمع بين القراءتين- المعهد العالمي للفكر الإسلامي- ط١ ١٩٩٦م كما انظر محاضرات في المنهجية الإسلامية- معهد إسلام المعرفة- السودان ١٩٩٦م ص (٢٨- ٢٩).

(٤) سورة العلق الآيات (١-٥).

(٥) أنظر محمد أبو القاسم حاج حمد- منهجية القرآن المعرفية- المعهد العالمي للفكر الإسلامي ١٩٩١، كما أنظر إسلامية المعرفة المفاهيم والقضايا الكونية- مجلة تفكُّر- مجلد ٣، عدد ٢- معهد إسلام المعرفة، السودان ٢٠٠١م.

(٦) محمد أبو القاسم حاج حمد- العالمية الإسلامية الثانية- دار ابن حزم بيروت ١٩٩٦م، الصفحات ٣٨٣ وما بعدها.

(٧) أبو القاسم حاج حمد- إسلامية المعرفة المفاهيم والقضايا الكونية- مجلة تفكُّر- مجلد ٣، عدد ٢، معهد إسلام المعرفة مدني ٢٠٠١م، الصفحات ٢١ وما بعدها.

(٨) سورة يونس- الآية ٧٢.

(٩) سورة البقرة- الآية ١٢٨.

(١٠) سورة البقرة- الآية ١٣٢.

(١١) سورة يونس- الآية ٨٤.

(١٢) سورة آل عمران- الآية ٥٢.

(١٣) أخرجه النسائي.

(١٤) جورج سارتون- تاريخ العلم- ترجمة عدد من العلماء بإشراف لجنة من عماد إبراهيم بيومي مدكور وآخرون- دار المعارف مصر ص٤١.

(١٥) سورة البقرة- الآيات (٣٠- ٣١).

(١٦) سورة البلد- الآية ١٠.

(١٧) سورة الشمس- الآيات (٧-١٠).

(١٨) سورة النحل- الآية ٧٨.

(١٩) عبد الله محمد بن أحمد القرطبي- تفسير القرطبي الجامع لأحكام القرآن - دار الريان للتراث- القاهرة سنة ١٩٨١م.

(٢٠) ابن كثير " عماد الدين إبراهيم بن كثير "- تفسير القرآن العظيم- تحقيق محمد علي الصابوني- دار القرآن الكريم- بيروت ١٩٨١م.

(٢١) محمد متولي الشعراوي- الله والكون- دار المسلم المعاصر- القاهرة ط١ سنة ١٩٨٠م.

(٢٢) البقرة- الآيات ٣٥-٣٩.

(٢٣) ابن كثير- المرجع السابق.

(٢٤) سورة الروم- الآيات (٦-٧).

(٢٥) سورة النجم- الآيات (٢٩-٣٠).

(٢٦) سورة يونس- الآية ٣٦.

(٢٧) قدمت الورقة في سلسلة المحاضرات المتخصصة في برنامج ماجستير علم الاجتماع- معهد إسلام المعرفةسنة ٢٠٠١م

(٢٨). سورة الأنعام- آية ٢٨. (٣٨).

(٢٩) المرجع السابق- ص(٣١-١٤).

(٣٠) المرجع نفسه- ص١٤.

(٣١) سورة الأنعام ١١٩.

(٣٢) سورة الرعد. الآية ٣٧.

(٣٣) سورة النساء. الآية ١٥٧.

(٣٤) سورة النحل ٢٧.

(٣٥) سورة المجادلة ١١.

(٣٦) سورة الرعد- الآية ٣٧، والبقرة- الآية ١٤٥.

(٣٧) سورة آل عمران، الآية ٦١.

(٣٨) سورة مريم- الآيات (٤١-٤٤).

(٣٩) سورة النمل الآية ١٥.

(٤٠) سورة الأنبياء ، الآية ٧٨ -٨٠..

(٤١) سورة الشعراء- الآيات (١٢٣- ١٣٥)..

(٤٢). سورة النمل- الآيات (١٥-٢٨).

(٤٣)سورة النحل- الآيات (٦٨- ٦٩).

(٤٤) سورة الأنعام- الآية ٣٨.

(٤٥) سورة البقرة- الآية ٢٨٢.

(٤٦) سورة البقرة- الآية ٢٥٥.

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة في تأصيل المعرفة

د. عبد الله حسن زروق
جامعة الخرطوم

رؤية شاملة :

هذا مختصر لورقة قدمها الباحث لورشة عمل: تقويم مفاهيم وتطبيقات التأصيل الإسلامي في السودان، والتي نظمها مركز التنوير المعرفي. وتم الاتفاق بين الباحث والمركز أن تضمّن مجموعة البحوث التي سيتم نشرها عن طريق المركز ملخصاً للورقة؛ وذلك لكبر حجم البحث المقدَّم (٥٠ صفحة)، والذي سيصبح حجمة أكبر بعد إضافة بعض الأفكار الجديدة إليه. ووعد المركز بنشر البحث كاملاً في كتيِّب منفصل. ورأى الباحث أن يكتب مختصراً للبحث بدلاً من ملخص؛ لأن أوراق الورشة الأخرى ستنشر كاملة.

تهدف الورقة إلى تقييم مساهمات بعض الباحثين في مجال تأصيل المعرفة، وتحاول أن تستخلص نتائج من هذه المساهمات بغرض أن تدفع بالمشروع حتى يحقق غاياته المرتقبة.

تتناول الورقة المحاور التالية:

لمحة تاريخية.
مفهوم التأصيل.
مسوغات التأصيل.
الإطار النظري.
الإجراءات المنهجية للتأصيل.
نموذج للتأصيل.
نظرة مستقبلية.

لمحة تاريخية :

قد يطرح السؤال: هل حركة تأصيل المعرفة حركة قديمة أم حركة حديثة؟ وهل وجدت دواعي ظهورها في هذا العصر، أم كانت هذه الدواعي موجودة منذ القدم؟ وما هو التحوُّل الذي طرأ على هذه الظاهرة إن كان ثمة تحوّل؟

لقد نشأت حركة التأصيل المعرفي ـ في اعتقاد الباحث ـ منذ القدم ولم تختلف دواعي نشأتها حديثاً عن دواعي نشأتها قديماً كثيراً. وذلك على الرغم من أن الواقع الذي نشأت فيه قديماً يختلف بعض الشيء عن الواقع الذي نشأت فيه حديثاً.

لقد وفدت للعالم الإسلامي ثقافات وعلوم من الخارج، أهمها الثقافة اليونانية. وأخذت العلوم في الداخل مسارات مختلفة، واختلفت اتجاهاتها ومناهجها ومنتجاتها.

إن عملية التأصيل التي مارسها علماء المسلمين قديماً كانت تهدف إلى:

التحقق من صحة العلوم الوافدة (خاصة اليونانية منها) ومدى اتساقها مع معارف الوحي.

التحقق من صحة العلوم النابعة من البيئة العلمية الإسلامية، والتي تمثَّلت في التيارات العلمية والاتجاهات المختلفة.

درء التعارض الظاهري بين العقل والنقل؛ أي بين النقل وبين ما يمكن أن نكتشف ونبدع، أي التحقق من أحكامنا وليس أحكام غيرنا.

الكشف والإبداع العلمي.

لقد كتب الغزالي بعد الدراسة والنظر في تقويم المعارف الوافدة إلى العالم الإسلامي وأهمها الفلسفة اليونانية وكانت الفلسفة آنذاك تشمل كل العلوم: (الرياضيات والطبيعيات والفيزياء والكيمياء .. الخ)، والإلهيات أو الميتافيزيقا (علم ما وراء المحسوس)، والمنطق، وعلم السياسة، وعلم الأخلاق. فقبل منها علم المنطق والرياضيات والطبيعيات؛ لأن هذه العلوم في اعتقاده توافق العقل والحس والشرع معاً[١].

بل الغزالي يعتبر نفسه مقوماً للفقه الإسلامي ومُحْيِيَاً للدين. ولقد عبَّر عن هذا الرأي في كتابه "إحياء علوم الدين"[٢]، ومن إبداعاته نقد لمبدأ السببية[٣]، ومنهجه في الشك[٤]، ومنهجه في التأويل[٥].

وفيما يلي نماذج أخرى وأمثلة للنقد الذي وجّهه علماء المسلمين للعلوم اليونانية، فقد كان جابر بن حيَّان ينقد المتقدمين أحياناً في شدة. ومما كان يقول: "وهذا جهل عظيم فادح على ما حكى جالينوس في كتابه منافع الأعضاء ... "[٦]. أو قوله: "وقد أطلق مثل ذلك جالينوس في النفس. وتحير، وتخيل، ولم يدر ما يقول في ذلك"[٧]، "ولقد عارض ابن الهيثم أقليدس وبطليموس في زعمهما أن العين ترسل إشعاعات تدخل العين"[٨].

إن من أهم النقد الذي وجّهه علماء المسلمين للفكر والفلسفة اليونانية - ذلك الذي قام به ابن تيمية عندما انتقد المنطق اليوناني. ومن إبداعاته منهجه لدرء التعارض بين العقل والنقل[٩].

إن عملية التأصيل ليست عملية نقد فقط، ولكنها عملية إيجابية - عملية تطوير وإبداع. لقد أبدع علماء المسلمين في شتى المجالات النظرية منها والتطبيقية وفي العلوم الطبيعية والحيوية وفي العلوم الإنسانية والاجتماعية، وفي الآداب والفنون، وفي القانون والتشريع، وفي مجال المعنويات والأخلاقيات، لقد قدَّم ابن الهيثم في مجال مناهج البحث العلمي منهجاً يقوم على التجربة والاستقراء والنقد والالتزام بأخلاقيات العلم[١٠].

التأصيل في العصر الحديث :

لقد تجدّدت صورة تأصيل المعرفة في العصر الحديث، قبل أن يظهر مصطلح تأصيل أو أسلمة المعرفة، وقبل أن تعرف الحركة بهذا الاسم. فقامت حركات الإصلاح في السودان (محمد أحمد المهدي)، وفي الجزيرة العربية (الشيخ محمد بن عبد الوهاب)؛

حتى جاءت حركة الإصلاحيين، أمثال: جمال الدين الأفغاني، وعبد الرحمن الكواكبي، ومحمد عبده. ثم ظهرت الحركات الإسلامية المعاصرة وعمرت المكتبة الإسلامية بكتب رصينة ساهمت في تطوير العلوم والثقافة الإسلامية، ككتاب عبد القادر عودة " التشريع الجنائي الإسلامي ": وهو محاولة لتأصيل جانباً من القانون، وكتاب " اقتصادنا " لمحمد الباقر صدر: وهو محاولة لتأصيل الاقتصاد، وكتاب " العدالة الاجتماعية " لسيد قطب، وكتاب " الإنسان بين المادية والإسلام "، و "جاهلية القرن العشرين " لمحمد قطب، وكتاب "المدخل الفقهي العام" للزرقا، وكتاب "الحلال والحرام" ليوسف القرضاوي، وغيرها من الكتب التي لا يمكن حصرها.

أما حركة التأصيل التي نحن بصددها كانت نتيجة مؤتمرات وجمعيات ومؤسسات، بجانب أفراد كان لهم دور بارز في نشأتها وتطورها؛ نذكر منهم إسماعيل الفاروقي، وجعفر شيخ إدريس، ومحمد نقيب العطاس، وعبد الحميد أبو سليمان، وطه جابر العلواني، وغيرهم. وهدف هذه الحركة هو إبداع علوم تتكامل فيها معارف الوحي مع معارف العقل، وذكر عبد الرحمن رجب[١١] أنه هنالك عدد من التطورات التي يمكن أن تُعد أي واحدة منها بمنزلة نقطة الانطلاق في التاريخ لهذه الحركة. من هذه التطورات تأسيس جمعية العلماء الاجتماعيين (١٩٧٢م)، وانعقاد المؤتمر الأول للتربية الإسلامية في مكة المكرمة (١٩٧٧م)، وإنشاء المعهد العالمي للفكر الإسلامي في الولايات المتحدة الأمريكية (١٩٨١م).

ما هي الأسلمة؟

هنالك اتجاهات متعددة للأسلمة أهمها:

أسلمة المعرفة.

أسلمة الفرد.

أسلمة الدولة.

أسلمة المجتمع.

الأسلمة بمعنى تحقيق المشروع الحضاري أو الأسلمة بالمعنى الشامل المتكامل.

ركَّزت الورقة على نقاش اتجاه إسلامية أو تأصيل المعرفة. واستعرضت بقية الاتجاهات بإيجاز شديد. ويتضمن الاستعراض بيان أنه يمكن أن ينظر إلى أسلمة الفرد، وتربيته وأسلمة الدولة ومؤسساتها وقوانينها ونظمها السياسية والاقتصادية، وأسلمة المجتمع. بجانب أسلمة المعرفة والفكر على أنها جوانب تُكمل بعضها بعضاً، وثغور ينبغي حمايتها جميعاً.

فإن الفكر اليوم تدعمه الدول والأنظمة السياسية، وتدعمه المؤسسات العامة والخاصة، والمؤسسات العلمية التي يدعمها الأفراد و الجماعات وهذه المؤسسات تحتاج إلى أن يسمح لها بالقيام؛ فإن الدولة قد لا تسمح لفكر معيَّن بالنمو. من ناحية أخرى فإن الفكر والنظريات تحتاج إلى تطبيقات حتى تختبر وتجود. والتطبيق يفتِّق أفكاراً ما كان لها تتفتَّق لولا الممارسة والتطبيق.

كما أن الممارسة والالتزام ومواجهة المشكلات العملية تُولّدُ أنواعاً من الفكر ما كان له أن يتولَّد.

من ناحية أخرى فإن شخصية الباحث، وسلوكه، وصفاته الخلقية، ومدى التزامه - يؤثر فيما ينتج من فكر. فإن الإنتاج الفكري ليس وليد الجانب الإدراكي والذهني فقط ولكنه أيضاً وليد الشخصية ككل بما لها من عاطفة وشعور وصفات خلقية ونفسية وروحية وذوقية ومعرفية.

اتجاهات أسلمة المعرفة:

يمكن القول بأن من بين الاتجاهات الكثيرة لأسلمة المعرفة هنالك أربعة اتجاهات رئيسة، هي:

اتجاه توجيه المعارف والعلوم.

اتجاه تنقية المعارف والعلوم.

الاتجاه الذي يهدف إلى خلق عقل مبدع وبيئة داعمة للأسلمة.

اتجاه استنباط المعارف والعلوم من المصادر الإسلامية (الأولية: الوحي، العالم، العقل. وثانوية: التراث الإسلامي والتراث البشري).

١/ اتجاه توجيه المعارف والعلوم :

يعتبر أصحاب هذا الاتجاه أن التأصيل أو الأسلمة تعني توجيه المعارف والعلوم وتوظيفها لخيري الدنيا والآخرة. وعملية التأصيل بهذا المعنى لا تتدخل في عملية انتاج المعرفة؛ ولكنها تؤكِّد على أنه ينبغي للمعارف والعلوم - أن تهدف لتحقيق غايات عليا ذات مغزى وقيمة عظيمة. وأعظم غاية هي عبادة الله والتقرُّب إليه وطلب رضاه. ويمكن التعبير عن هذه الغاية القصوى للعلم بالقول أنه ينبغي أن يخدم قيم الحق والخير والجمال. ولا ينبغي أن يكون العلم للهيمنة والاستكبار والإفساد، بل ينبغي أن يهدف إلى الخير والإصلاح والإحسان.

٢/ اتجاه تنقية العلوم والمعارف مما يعارض الدين:

يرى بعض العلماء أن العلوم الغربية الطبيعية، والاجتماعية، والإنسانية - أنتجت إنتاجاً علمياً وفيراً ونافعاً. واستخدمت مناهج متطوِّرة ومفيدة؛ إلا أنها تحوي بعض الأحيان على مقولات تعارض الدين. فعلى المسلمين تنقية العلوم منها حتى تصير موافقة لمبادئ الدين وتصوراته.

٣/ اتجاه إصلاح العقل المسلم وتهيئة البيئة العلمية المناسبة وتوطين العلوم والمعارف:

يرى البعض أنه يكفي لإنتاج علم متميِّز أن نعد علماء متميزين، وأن نهيئ لهم البيئة الصالحة الداعمة. والمطلوب أن يمارس المسلمون عملياً النشاط العلمي.

٤/ اتجاه استنباط المعارف والعلوم من المصادر الإسلامية:

أصحاب هذا الاتجاه ارتقوا مرتقى صعباً. فغاية التأصيل والأسلمة عندهم هي استنباط المعارف والعلوم من مصادرها الأساس (الكون والوحي "والعقل") ومن مصادرها

الثانوية (التراث الإسلامي والتراث البشري). وعملية الاستنباط تحتاج إلى منهج استنباط من مصدر الوحي ومنهج استنباط من الكون وتحتاج بالإضافة إلى ذلك إلى منهج نقدي للاستنباط من التراث الإسلامي والتراث البشري. ولتعميق النسق المستنبط ينبغي أن نحدِّد ما يعرف بالنظرة العامة أو الإطار النظري أو المرتكزات الأساس للإسلام (الأسسٍ المعرفيةٍ والأنتولوجية " الوجودية " والقيم). هذا النسق ينبغي أن يهدف أن يكون شاملاً متكاملاً ومتسقاً وتحتاج عملية التأصيل في منتهاها إلى طرق إجرائية قد تختلف من مجال معرفي إلى آخر.

مسوغات التأصيل :

سيذكر الباحث بعضاً من المسوغات التي وردت في الورقة:

إن من دواعي أسلمة العلوم إنحراف مسارها. لقد فسدت غايات العلم ومقاصده، وصارت تفترض الإلحاد والنظرة المادية للكون والوجود والحياة، وصارت للهيمنة والسيطرة والاستكبار والظلم وإلغاء وجود الآخر، وانحرفت كثير من استخداماته وصارت ضارة للإنسان والحيوان والبيئة، ومن دواعي التأصيل:

توحيد فكر المسلم، وجعله ينظر إلى المعرفة بمنهج تكاملي فيه تتكامل معارف الوحي مع معارف العقل (العلم).

وتنقية العلم مما لصق به مما يعارض الدين.

وتوسيع مفهوم الحقيقة لتشمل الوجود الغيبي، وتوسيع مفهوم العلم ليشمل الوحي، ومفهوم القيم ليشمل القيم الروحية والأخلاقية بجانب القيم المعرفية.

وتوجيه العلم لخدمة القيم والفضائل الإسلامية السمحة.

وإنصاف علماء المسلمين بالاعتراف بإسهاماتهم[١٢].

المعارضون لمشروع الأسلمة :

في البحث الذي بعنوان: "لماذا إسلامية المعرفة؟"[١٣] تناول الباحث حجج المعارضين لمشروع الأسلمة، وركّز عند مناقشة هذه الحجج على حجج المرزوقي. وسيعتمد هذا الجزء من البحث على النتائج التي توصَّلنا إليها في ذلك البحث بالإضافة إلى هذا سيعتمد على بحث تمَّ نشره بمجلة إسلامية المعرفة بعنوان: حوارات إسلامية لفتحي ملكاوي[١٤].

لا يمكن الحديث عن الذين عارضوا المشروع ككتلة واحدة؛ لذا ينبغي تصنيفهم. وفيما يلي محاولة لهذا التصنيف:

معارضين للإسلام نفسه.

معارضين للإسلاميين الذين يحملون لواء المشروع.

معارضين للمشروع من حيث أنه مشروع علمي (يعتبرون أن أصحاب المشروع لهم نظرة خاطئة عن العلم والدين معاً).

استعرض فتحي ملكاوي مواقف مفكرين كثيرين من مشروع الأسلمة، وهم السيد يس، ومحمد أمين العالم، وحامد نصر أبو زيد، وعزيز العظمة، وبسام الطيبي، وعلي

حرب، وبرهان غليون، وزكي نجيب محمود، ومصطفى الجيلي، وأحمد إبراهيم خضر وأبو يعرب المرزوقي، وسردار، والمدرسة الأمامية (هنالك أسماء لم يذكرها). ويمكن تصنيف هؤلاء إلى علمانيين متطرفين: كعزيز العظمة، وعلمانيين معتدلين: كبرهان غليون، وإلى إسلاميين من سلفيين وشيعة وغيرهم، وما يلي بعض تلك الحجج:

مشروع الأسلمة رد فعلٍ للأوضاع المتخلِّفة والفاسدة في الوطن العربي، ولكنه في ذاته لا يحمل مشروعاً حقيقياً؛ إنه مشروع يعبِّر عن إحباط بعض الجماعات.

المشروع هو هروب من الواقع إلى التاريخ والماضي، وهو مجرد أمانٍ وأحلام.

ذكر الباحث أن ورقته هي محاولة للرد على مثل هذه الاعتراضات. هنالك من يعارضون المشروع من منطلق إسلامي، وهؤلاء يختلفون من حيث الصيغ التي يعارضونها. ونورد بعض ما ورد في الورقة من حججهم:

لا يصلح المشروع كمنهج إصلاح لأوضاع الأمة. يرى البعض ينبغي أن يبدأ الإصلاح بالعقيدة ويرى آخرون أن الإصلاح ينبغي أن يكون تربوياً وترى مجموعة ثالثة أنه ينبغي أن يكون بإصلاح الدولة والنظم والقوانين والمؤسسات.

المشروع يضفي الشرعية على العلوم الأوروبية التي نشأت أساساً لتزيح الإسلام.

اعتراض على افتراض فلسفي وهو أن المشروع يفترض أن العلم يحوي عقائد. والصحيح أن المناهج العلمية أدوات محايدة لا تحوي عقيدة؛ فيمكن للكل استخدامها والانتفاع بها. وما علينا إلا أن نحسن فهمها، وتطبيقها، وتوظيفها، وتوطينها. وهذه النظرة شبيهة بنظرة القدماء الذين اعتبروا المنطق آلة.

الأسلمة والتأصيل تقومان أيضاً على فرضية مشكوك في صحتها وهي فرضية التفسير العلمي للقرآن.

يعترض البعض بقولهم: إن زج الدين الإسلامي في مجال العلوم ضار بالعلم والدين معاً، وينبغي أن نعتبر بتجربة الكنيسة.

سيرد الباحث بإيجاز شديد على هذه الاعتراضات. فقد أوضح في حديثه عن: ما هي الأسلمة؟ إن هنالك علاقة جدلية بين إصلاح الفكر والمنهج والعقيدة والدولة والنظم وإصلاح الفرد وتربيته، وأن هذه الجوانب يعضد بعضها بعضاً ويكمل بعضها بعضاً.

ولقد شغلت الردود على الاعتراضات الثلاثة الأخيرة مساحة كبيرة من الورقة، كما أن الباحث خصص بحثاً سابقاً منفصلاً بعنوان: لماذا إسلامية المعرفة؟ للرد على هذه الاعتراضات وغيرها. ومجمل الإجابة على هذه الاعتراضات الأخيرة أن للعلوم افتراضات نظرية وفلسفية (ميتافيزيقية، وأبستمولوجية، وفي مجال القيم) وبيَّن الباحث أن علمٍ الفيزياء، وعلم النفس، والاقتصاد - محمل بهذه الافتراضات. وهذا ممكن اعتباره مدخلاً للتأصيل. ولقد استشهد الباحث بأقوال لمحجوب عبيد طه.

يقول محجوب: "غير أن تطورات البحوث المعاصرة قد قربت العلم الطبيعي من موضوعات البداية والنهاية، وجعلته يناقش المصادر الأولى والغايات الأخيرة، وأطلَّت

به على مشارف قضايا كبيرة في العقيدة والفلسفة. هذه التطورات أحرجت الموقف الشكلي البسيط الذي يفصل بين الحقائق العلمية والمذاهب الفكرية، وفضحت ضعفه أمام الأبواب المفتوحة الآن نحو إشباع طموح الإنسان في الوقوف على أسرار الخليقة وطبيعة الأشياء"[١٥]، ويقول: " في ختام هذا نكرر أن للعلم الطبيعي موقعاً واضحاً داخل عقيدة المؤمن، وأن العقيدة تعطيه امتداداً مهماً يكمل رسالته ويعمِّق معناه ومنتهاه، والذين دربوا على الحرص على حصر العمل الطبيعي في نطاق حده الأدنى، وحُذروا من إلصاقه بما ليس منه كالوحي والعبادة، إنما دُرّبوا من منطلق إلحادي يشكِّل توسعة عقائدية أخرى، مضادة للإيمان بالله، تفيد أن الإنسان يعلو ولا يعلى عليه وأن بيئتنا التي نشاهدها ونرصدها هي الحق كل الحق، وما عداها خيال باطل لا وجود له. هذه التعميمات الشاملة وأمثالها تشكِّل في مجموعها عقيدة إلحادية هي امتداد للحد الأدنى للعلم الطبيعي، وليست من مقتضياته، وعلى المؤمنين وعلمائهم ومعلميهم، أن يعوا هذا فيوضحوه "[١٦].

ويقول محجوب: "العلم الطبيعي لا يتحرج من اللجوء للغيب لفهم المشاهد : على العكس توقع الناظر للعلم الطبيعي من بعيد، وعلى عكس ما يقول به كثير من العاملين في مجال العلوم التجريبية، العلم الطبيعي المعاصر لا يتحرج من اللجوء للغيب ليستعين به على فهم المشاهد"[١٧].

من ناحية أخرى فإن القيم تمثِّل جزءاً مهماً من العلوم الاجتماعية، كعلم النفس وعلم الاقتصاد. كما أن الافتراضات الوجودية والميتافيزيقية تمثل جزءاً آخر من مدلولها، فنظريات علم النفس والاقتصاد تقوم على افتراضات خاصة بطبيعة الإنسان ومحددات الفعل الإنساني. وهذه الافتراضات تؤثر في فهمنا لسلوك الإنسان؛ وبالتالي في التنبؤ والتحكّم فيه. فالإنسان له جسد، وروح، وفطرة، ورغبات، وشهوات، وعواطف، وشعور، وإرادة، وعقل، ومقاصد، وأهداف، وجانب علوي يجعله يصبو إلى تحقيق قيماً روحية وأخلاقية وإلى ما يتجاوز المادة، وإنه كائن اجتماعي تؤثر فيه عوامل البيئة والتربية والتنشئة؛ فينبغي على الذي يود أن يتعامل معه ويؤثر فيه من طبيب، ومرشد، ومرب، ومتخصص في الخدمة الاجتماعية - ألاَّ يُهمل هذه الجوانب فيه[١٨]. ولقد بيَّن الباحث الافتراضات التي تقف خلف اتجاهات علم النفس المختلفة من تحليلية وسلوكية وإنسانية ومعرفية.

إن إقصاء هذه المفاهيم عن العلوم الاجتماعية كان له أثر سلبي عليها؛ فقد شاع في الفكر الاقتصادي مثلاً الفكرة القائلة بأن النظم الاقتصادية، وليس علم الاقتصاد الحقيقي (أقصد علم الاقتصاد التحليلي) هو الذي يتصل بالقيم والأيديولوجيات والأديان، ولكن تبيَّن خطأ هذه الفكرة. فقد أبان " سن " أن الاستخدام غير الموفق في التحليل الاقتصادي للافتراض القائل بأن دوافع الإنسان تهدف إلى تحقيق المصلحة أضرت بنوعية التحليل الاقتصادي. إن حجة سن تقوم على الرأي القائل بأن الاقتصاد يمكن أن يكون أكثر كفاءة إذا اهتم بصورة أفضل بالمعتقدات الأخلاقية التي تشكِّل السلوك البشري[١٩].

وردَّ الباحث على التفسير العلمي للقرآن الكريم بقوله: إن كثيراً من الآيات القرآنية تتحدث عن أمور يتحدث عنها العلم، وإذا أردنا أن نكون صادقين دون أن نبدِّل مدلولها ومقصودها؛ فينبغي التعامل معها على أساس أنها تصف موجودات وأحوال وجودية والأمثلة على ذلك كثيرة (تعادل سدس القرآن الكريم).

الإطار النظري للتأصيل :

يُشير جعفر شيخ إدريس[٢٠] إلى الذي يقف خلف النظريات من وجهة النظر الإسلامية "بالتصوُّر الإسلامي"، ويشير إلى نفس الشيء العطاس[٢١] "برؤية الإسلام للوجود" (وليس رؤية الإسلام للكون أو العالم لأن هذه العبارة تقصي الخالق عن التصور)، ويشير إليه الفاروقي[٢٢] "بالمبادئ الأساسية للمنهجية الإسلامية"، ويشير إليه آخرون " بالمرتكزات ". يمكن اعتبار هذه العبارات تشير إلى شيء واحد، ولكن الإشكال إن كان ثمة إشكال هو في وصف وتحديد مكونات هذه المبادئ الأساسية أو المرتكزات؛ فجعفر شيخ إدريس تحدث في البحث المشار إليه عن طبيعة الإنسان كمكوِّن لفلسفة الإسلام التربوية، فقال إنها طبيعة أو فطرة خيِّرة. والفاروقي اختار خمسة مبادئ أساسية جعلها محددات للإطار النظري الإسلامي، وهي: وحدة الخالق، ووحدة المخلوق، ووحدة الحقيقة، ووحدة الحياة، ووحدة الإنسان. واختار العطاس تسعة مكونات لرؤية الإسلام للوجود وهي:

١) طبيعة الله. ٢) الوحي. ٣) خلق الإنسان. ٤) طبيعة النفس البشرية. ٥) المعرفة.
٦) الدين. ٧) الحرية. ٨) الفضائل والرذائل. ٩) السعادة.

وتناول الباحث بشيء من التفصيل الأطر النظرية للفاروقي، ومحجوب عبيد، وسردار، والحاج حمد، وزروق. وظهر أن هذه الأطر تختلف في مكوناتها. وكانت الإشكالية: ما هي معايير تفضيل إطار على إطار آخر. واقترح الباحث معايير كفاءة للأطر يذكر منها: الشمول والاتساق والبساطة ... الخ. وفيما يلي نبذة عن الأطر التي تم استعراضها وبعض مكوناتها:

١/ صياغة لؤي(٢٣) للمبادئ الأساسية للفاروقي :

١- لا عشوائية ظواهر الوجود.

٢- اتساق معارف الوحي ومعارف العقل.

ج - تفسير نصوص الوحي وفق قواعد اللغة والواقع ... الخ.

٢/ بعض مكونات إطار محجوب عبيد(٢٤) :

١- الله موجود وأنه خلق الكون لحكمة وأجل مسمى.

٢- أهم مصدر للمعرفة هو الوحي.

محدودية علم البشر.

د- العقيدة هي أساس الدين وأساس العلم.

هـ- العلم الطبيعي لا يرفض النظريات على أساس أنها لم تبن على التجارب ..الخ.

٣/ سردار :

يريد أن تهدف الأسلمة إلى إنشاء إطار مرجعي إسلامي يولد منهجيته ومفرداته ومفاهيمه الخاصة به، وبالتالي ينشيء مجالات معرفية (علوماً) مختلفة تماماً عن العلوم الغربية[٢٥].

محمد أبو القاسم حاج حمد :

الإطار النظري الذي اختاره أبو القاسم حاج حمد رحمه الله وغفر له هو الجمع بين القراءتين، قراءة القرآن وقراءة الكون. يعتبر الحاج حمد أنه من الخطأ اعتبار القرآن ككتاب مقروء بالكون ككتاب. وقال إن القراءة الأولى (قراءة القرآن) لا تبحث في القرآن عن أدلة أو دلالات لهذه الظواهر؛ فيما يسمونه بالتفسير العلمي للقرآن. القراءة الأولى تتم عنده بتقوى الله. ولكنها غير ملزمة لمن يستمع إليها إلا أن يسمعها، وتقع في روعه، ويكون له نصيب فيها. وأنها لا تعتمد على تأويلات ذاتية باطنية. وما أسماه بالمنهج الأبستمولوجي المعاصر يعزز ويساند ويساعد القراءة بالله[٢٦].

لا يسع هذا المختصر ذكر النقد الذي وجهه الباحث لآراء أبي القاسم.

بعض مكونات إطار زروق :

١. الموضوعية (وتعني دحض اتجاه الشك والنسبية وإثبات الحقائق).

٢. إثبات وجود الخالق. إثبات صدق الرسالة (الوحي).

د. الرسالة حفظت من التحريف.

هـ. أن هنالك منهجاً موضوعياً لفهمها وإنزالها للواقع[٢٧].

واقترح زروق مقترحاً جديداً مُكوَّناً من المصادر الأولية والثانوية للمعرفة، وكيفية التعامل معها. ويعني بالمصادر الأولية: الوحي، العالم، العقل، الإلهام، الشيطان.

والمصادر الثانوية: التراث الإسلامي والبشري.

واستعرض الباحث محاولات إصلاح العلوم الشرعية. وما يلي بعض المبررات لإصلاح العلوم الشرعية التي وردت في ورقته:

عدم استجابة العلوم الشرعية لتحديات العصر، وعدم مقدرتها على حل مشكلاته وقضاياه؛ فهي تتسم بالتقليد وينعدم فيها الإبداع. والدليل على ذلك أن كتب أصول الفقه المعاصرة تكرر الأمثلة نفسها لإيضاح المبادئ والمفاهيم والقواعد الفقهية (مع ملاحظة تحسن الوضع بعض الشيء في الآونة الأخيرة).

تستخدم العلوم الشرعية منهج أصول الفقه. وهو منهج لا يناسب العلوم الاجتماعية؛ لأن هذا المنهج يهتم بالأحكام، أي بما ينبغي فعله، وما ينبغي تركه. ولا يهتم بما هو كائن، وأسباب وجوده، وآليات تفسيره، والتحكم فيه.

مناهج العلوم الشرعية تجزئ النص، وتهمل النظرة الكلية، ويطغى عليها منهج القياس الجزئي.

حدث فصل في تاريخ الإسلام بين المؤسسة الفقهية والمؤسسة السياسية؛ مما أدى إلى ضمور الفقه السياسي.

بعض المفاهيم الأصولية تحتاج إلى مراجعة وترشيد وتحرير، كمفهوم الإجماع والنسخ، وخبر الواحد والمتشابه. وبعضها يحتاج إلى تفعيل أكثر، كمفهوم المقاصد والمصالح وكليات الشرعية، وتغير الأحكام بتغيّر الزمان والمكان، واجتهادات عمر رضي الله عنه، ونقد الحديث بالنظر إلى المتن. وعلى العموم نحتاج إلى مراجعة مناهج الحديث والتفسير والأصول، والكلام والعقيدة والتصوف والفلسفة واللغة ... الخ.

وقام الباحث بتقويم دواعي تأصيل العلوم الشرعية ويشير في هذا المختصر بإيجاز شديد إلى بعضها:

فعلى الرغم من أنه قد يصدق القول بأن العلوم الشرعية لم تستجب بالمدى المطلوب لتحديات العصر، لكن يمكن القول بأن الوضع قد تحسَّن؛ نسبة لوجود عوامل مختلفة.

أما القول بأن منهج العلوم الشرعية لا يناسب العلوم الاجتماعية- فإنه قول ليس منصفاً؛ لأنها لم يقصد منها إنتاج المعرفة في هذا المجال. ولقد اهتم الفقه بصورة ما بالحقائق (تخريج المناط، وتنقيح المناط، وتحقيق المناط، تحديد المصالح، العرف). أما القول بأن الفقه يجزء النص – قد يصح كوصف لمناهج بعض الفقهاء، ولكن ينبغي الإشارة إلى أن هنالك مخاطر كبيرة في بعض المناهج الكلية المقترحة المعاصرة.

قالوا: حدث فصل في تاريخ الإسلام بين المؤسسة الفقهية والمؤسسة السياسية؛ مما أدى إلى ضمور الفقه الإسلامي. هذا القول قد يكون صحيحاً عموماً. لكن أهمية الدولة، وهيمنتها على كل مؤسسات المجتمع، وضمور دور المؤسسات المدنية – لم يحدث إلا مؤخراً بجانب أن السياسة لم تمارس في البلدان المسلمة في الآونة الأخيرة؛ نتيجة لخضوعها للاستعمار إلا في نطاق ضيِّق.

إن الدعوة إلى مراجعة، وتحرير، وترشيد بعض المفاهيم الأصولية – دعوة مفيدة ومعقولة. ولكن ينبغي أن يكون هذا الترشيد بضوابط لا تؤدي إلى نسبية أو انفلات كما هو الحال في بعض الصياغات الجديدة لمبدأ المصلحة والمقاصد.

الطرائق الإجرائيـة :

يعتبر الباحث أن الفاروقي وضع خطة إجرائية محكمة للأسلمة، ولكنها تحتاج إلى مزيد من التفصيل. يذكر الباحث بعض مكوناتها : إتقان العلوم الحديثة، إتقان العلوم التراثية والتقويم النقدي لها، والتحليل والتركيب الابتكاري الخلاق. كما أن الباحث استعرض وحلّل الطرق الإجرائية التي اقترحها عبد الرحمن رجب (وهو أكثر تفصيلاً) وسوف يضيف للورقة نموذج التجاني عبد القادر. وأخيراً وليس آخراً استعرض الباحث نموذجاً لتأصيل الخدمة الاجتماعية لعبد الرحمن رجب ويقدِّم نموذج رجب الإسلامي الحلول التالية لحل المشكلات الاجتماعية: مساعدة العميل مادياً، رفع كفاءته في القيام بدوره الاجتماعي؛ وذلك برفع كفاءته الإيمانية والسلوكية، ويتم ذلك بتقوية إيمانه وصلته بالله. فينبغي وضع هذا الاختلاف في الاعتبار عندما تقدم لهم المساعدة. إن الإيمان بالله وبالقدر، وتوكّل الإنسان بعد اتخاذ الأسباب – يجعل المسلم أكثر تحمُّلاً وصبراً ورجاء، وأكثر صدقاً في التعاون مع المعالج. كما أن نظرة المسلم للوجود، وطريقة حياته، وطبيعة المجتمع المسلم – تمثل عوامل إيجابية في حل المشكلات الاجتماعية.

مستقبل التأصيل :

يعتمد مستقبل التأصيل على مدى تحقق متطلبات التأصيل. وهذا يقتضي تقييم الحالة الراهنة للتأصيل وقد عملت هذه الورقة لتقييم هذه الحالة. وأعطت مؤشرات لمتطلبات التأصيل. إن نجاح مشروع التأصيل معناه نجاح الخطة التي اقترحها الفاروقي. إلا أن هذه الخطة تحتاج إلى تفصيل ولآليات محددة حتى تتنزَّل على أرض الواقع.

من ناحية أخرى فإن هنالك مظاهر تشتت في فكر التأصيل، والمطلوب تلاقي ووفاق على القضايا الأساس. كما أن نجاح المشروع مرتبط برفع كفاءة مؤسسات التعليم ومراكز البحوث.

كما ينبغي مواجهة تحديات العصر المتمثلة في العولمة ومكافحة إرهاب الأفراد والدول، وهيمنة الدول الكبرى، ضعف وتفكك الدول الإسلامية، حل مشكلة التعددية الثقافية والتربوية في إطار المرجعية والثوابت الإسلامية، وباختصار الاستجابة لكل تحديات العصر. وسوف نعالج – إن شاء الله– قضية التعددية التربوية في الورقة الموسَّعة.

هذه المنهجية التي طرحناها قابلة للتطوير. ولمزيد من التفصيل يمكن الرجوع لورقة البحث التي إن شاء الله ستصدر في كتيِّب.

المراجع :

(١) الغزالي (أبو حامد)، المنقذ من الضلال، تعليق وتصحيح محمد محمد جابر، المكتبة الثقافية، بيروت، بدون تاريخ، ص٢٣-٣٤.

(٢) الغزالي (أبو حامد)، تهافت الفلاسفة، تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف، الطبعة السادسة ١٩٨٠، ص٢٣٩- ٢٥١.

(٣) الغزالي (أبو حامد)، إحياء علوم الدين، الطبعة٣، دار القلم.

(٤) الغزالي، المنقذ من الضلال، ص٧-١٢.

(٥) الغزالي، رسالة التأويل، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٨٨م، ص٦-٨.

(٦) زروق (عبد الله حسن)، العلمانية من منظور إسلامي، هيئة الأعمال الفكرية، ٢٠٠٣.

(٧) نفس المصدر،ص٤٣.

(٨) نفس المصدر، ص٤٢.

(٩) ابن تيمية (تقي الدين) درء تعارض العقل والنقل، تحقيق رشاد سالم، جامعة الإمام محمد بن سعود، الرياض، وأنظر زروق (عبد الله حسن) الإسلام والعلم التجريبي، المركز العالمي لأبحاث الإيمان، الخرطوم،ص٢١.

(١٠) زروق، الإسلام والعلم التجريبي، المركز العالمي لأبحاث الإيمان، ١٩٩٢، ص٢٦-٢٨

(١١) رجب (عبد الرحمن) معالم التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية، مجلة إسلامية المعرفة، العدد٣، ١٩٩٦، ص٥١-٥٣.

(١٢) زروق لماذا إسلامية المعرفة؟ ص٢٧٢-٢٧٤، ٤١٧ مرجع سابق.

(١٣) نفس المرجع ص٣٧٦-٤١١.

(١٤) مكاوي (فتحي) حوارات إسلامية ملاحظات نقدية، مجلة إسلامية المعرفة العدد ٢٥ صيف ٢٠٠١م.

(١٥) طه (محجوب عبيد) أسس التأصيل في مجال العلوم الطبيعية، مجلة التأصيل، العدد الأول ديسمبر ١٩٩٤، الخرطوم، ص٦١.

(١٦) نفس المرجع،ص٦٥.

(١٧) نفس المرجع، ص٦٨.

(١٨) زروق، لماذا إسلامية المعرفة، ص٣٩٨ (مرجع سابق).

(١٩) نفس المرجع ص٣٩٨-٣٩٩.

(٢٠) شيخ إدريس (جعفر)، التصور الإسلامي للإنسان، مجلة الفكر الإسلامي، العدد الأول، ١٩٨٣، ص١١٨-١٣٤.

(٢١) al-Attas (M.N)، Prolegomena to the Metaphysics of Islam،

Kula Lunpur ،(ISTAC)، ١٩٩٥

(٢٢) المعهد العالمي للفكر الإسلامي، إسلامية المعرفة وخطة العمل، فرجنيا، ١٩٨٧م.

(٢٣) العاني، (نزار)، محددات أولية لأسلمة المعرفة: نظرة مضافة، ص١٠٢-١٠٣، مرجع سابق وأنظر لؤي صافي، إسلامية المعرفة من المباديء المعرفية إلى الطرائق الإجرائية، مجلة إسلامية المعرفة، العدد الثالث، ١٩٩٦، ص١٤-١٥.

(٢٤) طه (محجوب عبيد)، أسس التأصيل في مجال العلوم الطبيعية، ص٦٠-٧٣ مرجع سابق.

(٢٥) ملكاوي، حوارات إسلامية المعرفة: ملاحظات نقدية ص١٢٦-١٢٧، مرجع سابق.

(٢٦) الحاج حمد (أبو القاسم)، إسلامية المعرفة المفاهيم والقضايا الكونية، مجلة تفكر المجلد (٣) العدد (٢)، ٢٠٠١م، ص٧.

(٢٧) زروق، محاضرة قدمت في كلية التربية جامعة النيلين، الخرطوم.

تأصيل العلوم الاجتماعية

د. حسن علي الساعوري

أصبحت قضية تأصيل العلوم الاجتماعية من القضايا الأساسية في العالمين العربي والإسلامي؛ فبعد ما يقارب نصف القرن من الزمان أدرك الناس أن ركب الحضارة لا يمكن أن يدرك بتقليد الغرب في التصور. في هذه الورقة نشير إلى كيفية الخروج من أزمة التقليد هذه.

إن الخروج من أزمة التقليد لا يكون إلا بالعودة إلى الجذور ... أعني بذلك ربط العلوم الاجتماعية بالبيئة، أي الثقافة القومية. وقد جاء تناولنا لهذه القضية عبر أربع مراحل. الأولى تعريف العودة إلى الجذور وربط ذلك بأصالة المجتمع، والثانية تحديد المؤشرات العامة لثقافة المجتمع في ما أسميناه وضوح الرؤية، والثالثة بيان المنهجية الواجب إتباعها في التأصيل، وأخيراً محاولة تطبيق وضوح الرؤية ووضوح المنهجية في مجال العلوم الاجتماعية؛ سواء أكان ذلك في مناهج التدريس في الجامعات، أم في مراكز الأبحاث العلمية.

الأصالة :

الأصالة في اللغة تعني فيما تعني الثبات وجودة الرأي، وهي كذلك القاعدة والأساس المتين الذي يقوم عليه الشيء[1]. فالأصالة كل ما خالف الفروع، وهو الذي تعتمد عليه هذه الفروع في النشأة والوجود والاستمرارية، فإذا غاب الأصل أو انعدم بالضرورة ينعدم كل ما تفرع منه أو ما أسس عليه. كيف لا وقد قيل أن الأصل تتبعه الفروع. أما في علم الاجتماع السياسي؛ فالأصالة تتعلق بما يرتبط بحياة الناس وبثقافتهم وبأعرافهم وبتقاليدهم .. أو بأنماط حياتهم العامة في التصور وفي السلوك وكل ما يرتبط بذلك فهو أصيل وعريق. وكلما كانت المفاهيم وأنماط السلوك والمؤسسات والأشياء انعكاساً لثقافة المجتمع – اتصفت بالأصالة.

الأصالة هنا تشكّل بناءً فكرياً متميزاً في مقابلة التيارات الفكرية للثقافات الأخرى، هذا البناء أو النموذج الفكري يشكّل دائماً النسق المعياري الذي يصوغ جوانب السلوك الاجتماعي. والتباين الذي يمثله هذا النموذج المتميز هو الذي يعطي باعتباره تراكماً ثقافياً على أساس خاص محدد المعالم. وذلك ما يعرف عند كثير من الكُتّاب بتراث الأمة، أياً كانت هذه الأمة. والمراد به عادة (ذلك الميراث المعنوي الذي تركه السلف للخلف، والذي يتعلق بجماعة معينة تشعر بأنه يعنيها ويخصها، حيث يصير بالنسبة لها مدخلاً لفهم بحيث تخضع كل القوالب والأشكال الوافدة إلى واقع جديد يكيفها لأوضاعه وأساليبه في الحياة من منطلق اصطباغها بصبغة وثقافة ذلك المجتمع الذي نقلت إليه؛ مما يجعله . يغدو أصيلاً في تعامله مع الأمم الأخرى؛ حيث أنه لم ينغلق على نفسه، ولكن أخذ من غيره لنفسه. ومن ثم يكون قد شارك مشاركة واضحة في تطوير ما نقل من أدوات أو أشكال،

فتكون بذلك كأنها من صنعه لا من صنع غيره فتتصف بصفته، وتتسم بسمته لا صفة وسمة القوم الذين نشأت أصلاً في بلادهم.

أما إذا قُدِّر أن تعامل الناس مع الأشكال والأساليب الوافدة من غير تصرف ومن غير اعتبار لاختلاف البيئة الجديدة التي نقلت إليها، فالنتيجة من غير شك، تكون الفشل والفشل المركّب. إن استعارة الأشكال والمؤسسات من غير تصرف يعني أنها نقلت إلى بيئة غريبة عنها؛ ويعني ذلك أيضاً أن الناس الذين بدأوا يستغلونها هم في الواقع لا يحسنون التعامل معها إذ يستحيل عليهم استيعاب الأساليب والأعراف المتعلقة بها[٢]. فقد نشأت في مجتمع ذي ثقافة مغايرة، ثم تطورت بمرور الزمن ومن جيل إلى جيل حتى أصبحت جزءاً لا يتجزأ من ذلك المجتمع فهي منه وإليه؛ ذلك لأن صانعها هو الذي يعرف من غير عناء كيف يتعامل معها وكيف يسخرها لخدمته دون مجازفة أو مخاطرة. والواقع أن الأشكال والمؤسسات عندما تنقل نقلاً إلى مجتمع آخر؛ فأنه يتعذر معرفة كل أطوارها وكل التجارب التي مرت بها، وبالتالي فلا مناص من أن يعول فيها على أخذ آخر تطور بلغته. ومن ثم يكون من الصعب فهم أساليب الاستغلال والتسخير في البيئة الغريبة. إذن فإن الناس الذين يتعاملون معها لا يكادون يستوعبون أساليبها وأعرافها فتسقط بالتالي في أداء المهمة ويسقطون هم كذلك في بلوغ الغايات التي من أجلها كانت الاستعارة[٣]. وتصبح النتيجة أنه لا هم استغلوها الاستغلال الأمثل كما هو الحال في بيئتها التي نشأت وتطورت فيها، ولا هم كذلك استوعبوها وكيفوها بما يتناسب وبيئتهم وثقافتهم ثم أخضعوها للمراجعة والتطوير اللذين يكون معهما العطاء الذي تبدو فيه الأصالة.

وعندها يكون الخسران المبين لأن المجتمع المقلد تقليد القرود، إنما يكون قد قفل باب الإبداع والخلق أمام نفسه لينشئ ويطور قوالب وأشكال ومؤسسات بأعراف وأساليب أصيلة تمكنه من بلوغ الغايات فيصبح تقليده بذلك مسخاً لا يشبه أصله ولا يشبه المجتمعات التي ينقل إليها.

وقد أشار إلى هذه الظاهرة المفكر الجزائري مالك بن نبي، ولا نجد تفسيراً لها أجود مما قدم حيث قال: " لمشكلات الإنسان طبيعتها الخاصة؛ فهي تختلف اختلافاً كلياً عن مشكلات المادة، بحيث لا يمكن أن تطبق عليها دائماً حلول تستقى براهينها من الخارج .... فجميع أنواع الحلول ذات الصبغة الاجتماعية التي نقتبسها عن بلاد أخرى ثبتت لها فيها صلاحيتها .. هي صحيحة في هذه البلاد على وجه التأكيد ولكنها تقتضي عند التطبيق عناصر مكملة لا تأتي معها، ولا يمكن أن تأتي معها. ولا يمكن فصلها عن المحيط الاجتماعي في بلادها؛ أي لا يمكن فصلها عن الذات وتحديد الهوية، على ضوء الخبرة الماضية، وحيث يمثل أصلاً يجتمع عليه أفراد هذه الجماعة ويشعرون عن طريقه بالانتماء"[٤]. تلك هي النظم الاجتماعية والقيم السلوكية التي أصبحت راسخة في تكوين النفس الإنسانية، فانطبعت عليها أعرافه وتقاليده حتى بلغت "مبلغ الطبيعة الثابتة والصفة الموروثة يمارسها المخلوق بالضرورة والطبع"[٥]. على الرغم من أن اجتماعية

البشر مكتسبة وليست غريزية. ولكن حدوثها أو وجودها بشكل منتظم عند جميع أفراد المجتمع يجعلها تبدو وكأنها فطرية لا مكتسبة.

هذا التراث تبالغ المجتمعات عادة في احترامه وتقديسه كما توارثوه أباً عن جد وكابر عن كابر. وهذا بالطبع عنصر محافظة لديمومة المجتمع في شكل أعراف وتقاليد مادام الأشخاص لا يدومون. فالتراث إذن وسيلة من وسائل حفظ النوع الذي فطر الإنسان عليها، ولذلك قالوا: "من شب على شيء شاب عليه"، "الإنسان ابن العادة"[٦].

ولذلك معناه أن أصالة أي شعب من الشعوب صفة نابعة من دواخله، صفة يتميز بها عن غيره بل ويعرف بها في كثير من الأحيان. وهذا لا يعني أن تكون حياة الناس جامدة في قوالب لا تتغير بظروف الزمان وظروف المكان، ولكن يظل الأصل ثابتاً مهما تغيرت الأشكال والأنماط. والأصل دائماً صبغة تصطبغ بها الأشكال المختلفة في التصورات وأنماط السلوك، فكلما قارب الأصل أو كان انعكاساً له مباشرة كانت درجة أصالته عالية وقمتها هي تلك التي تنبع من صميم ثقافة الشعب العامة مخاضاً وميلاداً.

إذن الأصالة درجات وتنعكس مباشرة على الشكل والمضمون، وبالتالي تكون هي الأصالة المتقدمة والمتفردة والتي تماثلها أو تدانيها أصالة أخرى. فالشكل والمضمون في هذه الحالة نتاج طبيعي لفكر الشعب المعين وجهده. وكلما تغيرت حياته بتغير الظروف تغير الشكل دون المضمون؛ لأنه يظل مرتبطاً بتصورات الناس العامة في الحياة، معتقداتهم وتقاليدهم ومثلهم ... الخ.

وقد تتعدد الأشكال والصور، لكن المنطلق واحد. وهو منطلق نابع وصادر عما هو ثابت في ضمير الأمة ووجدانها. هذا ومن المعلوم أن التعدد يأتي فتتطور الأشكال وتتجدد، وبذلك تنشأ الحضارات.

التأصيل :

وهنالك أنواع أخرى من الأصالة أقل درجة من التي سبق الحديث عنها. فإن ضرورات التغيير الملحة عادة ما تفرض على المجتمع التخلي عن كثير مما فيه من أعراف وتقاليد، ولكنها لا تفرض إلغاء التراث أو استئصال الثقافة والهوية، وإنما تؤدي الاستجابة بالضرورة إلى ابتداع صيغ توفيقية ملائمة (فتتحقق الازدواجية التي يتعايش في إطارها القديم والجديد)[٧]. وهنا نجد بعض الشعوب تستعير من غيرها الأشكال والصور والمؤسسات لتبلغ بها حاجة من الحاجات المستجدة لديها، ولكنها لا تتعامل معها تعامل القرود، فهي لا تقلد التقليد الأعمى بل تتأثر وتؤثر فيه. وقد تتكيف بها من غير أن تصاب في هويتها أو وجهتها الحضارية. فتظل ثقافة الأمة هي الموجهة لكل مناشط الحياة، ولا يمنع ذلك أن تتغير الأدوات والأساليب بها؛ ولكن تظل الدوافع والغايات محكومة بتصورات الحياة الخاصة بهذه الأمة، أو ذلك الشعب روحها. "هل يمكن أن ندين كل اقتباس؟ لا بل بشرط أن نرد الحل المستعار إلى أصول البلد المستعيرة"[٨].

ورد الحل المستعار إلى أصول البلد المستعيرة يعني فيما يعني أن نهيئ المحيط

اللازم لتطبيق ما نتصور من حلول لمشكلاتنا الاجتماعية فنأخذ الوافد من أساليب وأشكال ثم نستوعبه ونصيغه بصبغة قيمنا؛ حتى نجعله مناسباً للبيئة الجديدة التي أستعير إليها.

ولكن المجتمع الذي لم يستطع الابتداع لسبب أو لآخر، فيلجأ إلى الاستعارة - مشكلته معقدة ومركبة. فالاستعارة يصعب توطينها ومن ثم تأصيلها إلا بمستوى رفيع من الوعي. وإن محاولة التأصيل هذه تجيء لتجاوز أزمة اجتماعية خطيرة. وهي أزمة حضارية في المقام الأول.

وأساليب هذه الأزمة تكمن في البون الشاسع بين معدل التغيير في المجال الخلقي والسلوكي، ومعدل التغيير في البيئة المادية المحيطة بالإنسان. فتطور المجتمع في مجال التصورات، والقيم، والأعراف والتقاليد تطور بطيء جداً. إذ أن الإنسان يبدو وكأنه محافظ بطبعه يخشى الجديد فيما يتصل بالأخلاق والسلوك؛ لأن الجديد فيه مغامرة الفشل أو يمكن أن يكون تغييراً يهدد وجود واستمرارية كيان المجتمع. وبالتالي فإنه لو حدث تغيير في هذا الشأن يكون بطيئاً جداً. أما الجديد في البيئة المادية فهو تغيير في الأدوات والأساليب والأشكال التي تستعمل لتحقيق الأهداف المرجوة في الحياة الاجتماعية كتحسين مستوى وسبل الحياة المعيشية ولما كان تغيير هذه الشئون لا يكتنفه أي نوع من المغامرة الحيوية فسرعان ما يقبله الناس من غير تردد. فيصبح التغيير سريعاً جداً. وهنا تنشأ الأزمة...؛ إنها أزمة الصراع بين معدل التغيير البطيء في الأصول الاجتماعية، ومعدل التغيير السريع في الفروع. "ولذلك يحدث هذا الاحتكاك والتنازع بين أنماط السلوك التي فرضتها ظروف الحياة في فترة سابقة، والأنماط الجديدة التي تفرضها ظروف الحياة الماثلة. وبما أن القيم يصعب فصلها عن أشكالها التغييرية؛ يزداد أمر التحول تعقيداً، ويختلط الجوهر بالعرض، ويبدو التغيير الاجتماعي وكأنه ثورة على كل قيم الماضي"[٩] لا على الأشكال التعبيرية؛ أي الأدوات والأساليب فقط.

وهنالك حقيقة أخرى تؤدي إلى هذا التقابل السلبي ألا وهي الفارق النوعي بين التطور المادي والتطور النفسي. فالتقدم العلمي سيظل صاعداً أبداً؛ لأن فطرة الإنسان تطلب مزيداً من المعرفة ومزيداً من التحسين، ولأن كل تحسين يحقق مزيداً من الراحة. فإن التطور العلمي يسير في خط واحد على الإطلاق؛ فهو يصعد ويهبط لأن في فطرته استعداداً للهبوط واستعداداً للصعود على السواء، إذ النفس الإنسانية تتأثر بالتوجيه، إما أن تكون فاجرة، وأما أن تكون تقية"[١٠].

في هذا الخلط بين تغير وتغير تكمن الخطورة، ومن ثم لا بد للمجتمع وقياداته بصفة خاصة أن يفرقوا بين ما هو أصل، وما هو فرع؛ لكي لا تكون ثورة التغيير على كل شيء.... على الصالح والطالح سواء بسواء. وبنفس القدر لا بد المحاولة الجادة لتوطين المناسب من كل ما هو وافد من الفروع وذلك يكون بتكييفه بلون وطعم الأصول من قيم وتصورات...؛ أي تأصيله تأصيلاً يجعله يبدو وكأنه جزء من كل، وعند ذلك نتجاوز الصراع بين قيم أصيلة وأشكال تعبيرية وافدة. هذا هو مستوى الوعي المطلوب، وحتى نتحاشى

الذوبان في كل ما هو وافد بالتقليد الأعمى. وذلك لا يتم إلا بإعادة النظر في قراءة التراث وتفسيره، ومن ثم تجديده على ضوء هذه القراءة. هذه القراءة الجديدة لأصول المجتمع تقود إلى عملية التمسك والتأكيد على خير ما في الماضي من تراث مع طرح ما لم يعد صالحاً ومواكباً للعصرٍ من أشكال ومؤسسات ومفاهيم. فنعطي القيم الأصيلة الضاربة في جذور المجتمع أشكالاً تعبيرية جديدة تنسجم مع روح العصر. هذه العملية بعينها هي ما نعنيه بالتأصيل والمعاصرة.

إذن فيما سبق نقاشه نستطيع القول بِأن الأصالة أو التأصيل نوعان؛ الأول هو الأصالة العريقة التي يكون المجتمع فيها حيوياً منفعلاً بما فيه من قيم وتصورات؛ فيبتدعٍ الأشكال التعبيرية كالمؤسسات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، فتصبح أعرافاً وتقاليد راسخة هي سمة الثقافة القومية السائدة. ثم تستمر عملية الابتداع هذه من جيل إلى جيل؛ فتتطور الأشكال والوسائل مرتقية مع رقي المجتمع في سلمه الحضاري.

أما النوع الثاني فهو الأصالة الأقل درجة من الأول ... هو ما أسميناه بالتأصيل. والتأصيل عملية ليس فيها ابتداع، وإنما هي استعارة الأشكال والمؤسسات من مجتمعات أخرى ولكن بتصرّف، فتؤخذ هذه الأشكال الوافدة وتضاف إليها تعديلات لتتكيّف مع الثقافة المحلية. ومن بعد ذلك نضيف إليها تطويراً فيه نكهة التراث المحلي ... أي تصبغه بصبغة أصول المجتمع وقيمه، لا بصبغة الذين ابتدعوها وبذلك يصبح المستعار والمنقول أصيلاً؛ لأنه قد ألحق بالأصل، ثم نما عليه وصار فرعاً من فروعه، بل وأصبح جزءاً لا يتجزأ منه. وبالتالي لا تبدو الأشكال المؤصلة وكأنها غريبة في المخبر أو الجوهر.

ونحن اليوم، وفي نهاية القرن العشرين مواجهون بتحدي التأصيل لا تحدي الأصالة؛ فلم تعد أمتنا تزخر بالحيوية والنماء كما كانت لتبتدع، وإنما هي أمة تحسب بأنها متخلِّفة، ومن ثم تتهددها الأخطار من كل جانب. إذ أخذت تستقبل الكثير من الغرب، وطغى التقليد الأعمى، لا الاستعارة بتصرّف لكل ما هو آت من حضارة الغرب. ثم جاءت النداءات من هنا وهناك بأن الجري خلف الغرب لن يلحقنا بركب الحضارة، بل ستكون النتيجة أمة ممسوخة لا هي غربية، ولا هي شرقية. وإن كان لا بد من الاستعارة فكيف السبيل إلى الاستعارة المأمونة والمثمرة في ذات الوقت. أي أنه ينبغي علينا أن ندخل في عملية واثقة للتأصيل؛ لنربط كل ما هو وافد بما عندنا من قيم وتصورات واعتقاد. والسؤال الذي يطرح نفسه هنا ما هي هذه القيم والتصورات التي نبني عليها عملية التأصيل هذه. والإجابة الصريحة من غير تردد أنها هي قيم وتصورات الإسلام. وفيما يلي بيان ذلك وكيفية التعامل به لتبدأ عملية التأصيل المبتغاة بما أسميته وضوح الرؤية: رؤية الأهداف ورؤية الوسائل.

وضـــوح الرؤيـــة :

إن للمجتمع الإسلامي صبغة خاصة لم تتغير ولم تتبدل على الرغم من اختلاف ظروف الزمان وظروف المكان.

هذه الصبغة الخاصة هي نتاج لوحدة التصور المنبعث من وحدة الاعتقاد. ونعني بالتصور المنظار الذي يرى به المسلم الأشياء ويميزها؛ ومن ثم يدرك الصواب من الخطأ. وبمعنى آخر إن التصور هو عبارة عن انعكاس القيم والمفاهيم في عالم الواقع فتكون سلوكاً وتكون أعرافاً، وتكون تقاليد، وتكون نظم الحياة الاجتماعية. وبهذا التصور أو المعيار الأخلاقي ينفعل المسلم بالأحداث من حوله، فيأخذ ويعطي ولكنه لا يأخذ ما يناقض به القيم العليا الراسخة في كيانه والمكونة لشخصيته وهويته، إذاً ما هي هذه المكونات الشخصية التي نهيئها للتفاعل مع كل وافد حتى نحتويه ونكيّفه؟

تلك هي المفاهيم والقيم التي تكوِّن تصور كل مسلم. فكلما غرست وروعيت حتى استوى عودها؛ رسخت تصورات ورؤى تكون هي الدليل وصمام الأمان الذي يضمن التفاعل المثمر والبناء مع كل وافد في شتى الأشكال التعبيرية لما يعتمل في نفوس البشر. وكلما ضعفت هذه القيم والمفاهيم في شخصية الإنسان، جاءت تصوراته ضعيفة تجعل صاحبها ينجرف في اتجاه أي تيار وافد بغير ما هدى أو بصيرة. هذه القيم العليا والمفاهيم تتمثل في الربانية، التوحيد، الثبات، الشمول، التوازن، والايجابية والواقعية[١١]. وسنحاول أن نشرح هذه الخصائص واحدة تلو الأخرى.

الركن الركين لخصائص التصور الإسلامي هو الربانية ومنها تنبثق بقية التصورات. والربانية تعني الاعتراف بأن هناك منهجاً قويماً لحياة البشر جاء به من عند الله ولا مجال للاعتماد على الفكر البشري المحدود الذي لا يستطيع حسم كثير من الأمور مثل كنه الذات الإلهية، والمشيئة الإلهية، وكشف الغيب وقيام الساعة. فهذه مجالات نرجع فيها لتلقي التوجيهات من الله عن طريق الرسل. وما دام الإسلام هو الرسالة الوحيدة التي بقيت محفوظة الأصول؛ فكان لزاماً علينا من الوصول لمحاولة تفسير الوجود وعلاقة الإنسان به، ومن ثم علاقة الإنسان بأخيه الإنسان. وفيما عدا ذلك فالإنسان مدعو للتدبر والتفكر والتكيف في عالم الواقع.

ومن الربانية تنبثق خاصية الثبات في التصور الإسلامي؛ إذ أن تصور علاقة الإنسان بالكون الذي تلقاه الإنسان من الله تعالى يقتضي وجود حقائق ثابتة لا تتغير مع تغيير الظروف وهو ثابت لا ينفي وجود المرونة والحركة. فهي إذن حركة داخل إطار ثابت أو حركة حول محور ثابت. فتأتي اجتهادات البشر المختلفة داخل هذا الإطار.

هذه الثوابت تشمل الحقائق الآتية:

- حقيقة وجود الله بكل صفاته، وانعكاس التوحيد على سائر جوانب الفكر والعمل.
- حقيقة عبودية الإنسان والأشياء لله.
- حقيقة أن الإيمان بالله شرط لقبول الأعمال وصحتها.

- حقيقة أن الدين عند الله الإسلام.
- حقيقة أن غاية الوجود الإنساني هو عبادة الله.
- حقيقة أن العقيدة هي رابطة المجتمع الإنساني، لا العرق ولا الجنس.
- حقيقة أن الدنيا دار ابتلاء وعمل، والآخرة دار حساب.
- حقيقة أن الإنسان مستخلف في الأرض وتسخير الكون له.
- حقيقة الإيمان بكمال الوحي وكونه مصدراً للمعرفة كالوجود والعقل وسيلة لهذه المعرفة.
- الإيمان بعموم هذه الحقائق في الزمان والمكان والإنسان.

إن قيمة خاصية الثبات هذه هي تثبيت الأصل الذي يقوم عليه شعور المسلم وتصوره وبذلك تستقر حياته وحياة المجتمع... وذلك مع إطلاق الحرية للنمو الطبيعي في الأفكار والمشاعر، وفي النظم والأوضاع، وبالتالي لا جمود ولا انفلات[١٢].

والشمول من أهم خصائص التصور الإسلامي المبعوث من الربانية فالمنهج الذي تلقاه البشر من الله تعالى شامل لكل شيء، لم يهتم ببعض الأمور ويهمل الأمور الأخرى، وإنما اشتمل على كل مجالات الحياة. أما إن ترك الأمر للفكر البشري فسيأتي محدوداً محدودية البشر. سيجيء تفكيره جزئياً فإن صلح لزمان لا يصلح لزمان آخر وإن صلح لمكان، لا يصلح لمكان آخر. ومن هنا فإنه (ما دام الأصل في الحياة هو التوحيد فالأصل والمنهج في الأحكام إن تغطى جوانب الحياة كافة، وتحيط التكاليف بالإنسان حيثما كان، وتتجلى من خلال الصور كلها)[١٣].

وتتصل بالشمولية خاصية التوازن، ونعني به عدم الإفراط في جانب مع تجاهل الجوانب الأخرى. ونجد هذا التوازن في وجوه متعددة. هناك توازن بين ما يتلقى الإنسان من الله ليدركه ويسلم به، وبين الجانب الذي يتلقاه ليدركه ويبحث براهينه، ومن ثم محاولة معرفة علله وغاياته ثم يفكر في مقتضياته العملية ويطبقها في الحياة. وهناك ثانياً، توازن بين طلاقة المشيئة الإلهية . ﴿كُنْ فَيَكُونُ﴾ . وثبات السنة الكونية؛ إذ أن إرادة الله كسنن ونواميس يدركها البشر ليكيفوا حياتهم وفقها، بل يتعاملون مع الكون وفقها، لأن الإنسان ينتفع بثبات هذه السنن في بناء تجاربه العلمية وطرائقه العلمية، وهو في ذات الوقت يستشعر أنه موصول بالله. وذلك هو التوازن في القضية المشهورة بين القضاء والقدر. فقدر الله في الناس يتحقق من خلال إرادتهم وأفعالهم .. ﴿ إِنَّ اللّهَ لاَ يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُواْ مَا بِأَنْفُسِهِمْ ﴾[١٤].

ثم هناك ثالثاً التوازن بين عبودية الإنسان المطلقة لله ومقام الإنسان الكريم في الكون. فقيام العبودية لله هو سبب الرفعة. ﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي الأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ ﴿وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الأَرْضِ﴾.

هناك رابعاً التوازن في علاقة العبد بربه، فالإنسان يخاف الله ويخشاه ثم هو في ذات الوقت يرجو رحمته... وذلك توازن بين الخوف والرجاء.

وأخيراً هنالك توازن بين مصادر المعرفة ... توازن بين ما هو غيب وما هو مشهود توازن بين الوحي والنص وبين الكون والحياة من ناحية أخرى.

خاصية التوازن ترتبط ارتباطاً وثيقاً بخاصية أخرى هي إيجابية الإنسان في الحياة. وهذه الإيجابية تتمثل في الإيمان واليقين بأن . الإنسان قوة فاعلة ومؤثرة في نفسه وفي الكون من حوله. فإيمان المسلم يعني في المقام الأول اليقين الذي ينعكس في العمل والممارسة. ولهذا دائماً يقرن العمل مع الإيمان في القرآن الكريم. ﴿الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ﴾. ومن ثم تتكون إيجابية المسلم مع نفسه، ومع الآخرين، ومع الكون من حوله؛ ففي حالة الإيجابية مع الذات يطابق المسلم بين واقع حياته الشخصية وبين التصور الإسلامي هذا. أما إيجابيته مع الآخرين ففي دعوتهم إلى إتباع منهج الله، وبيانه لهم... فهم إخوانه في العقيدة فيحب الخير لهم كما يحبه لنفسه، ثم يتعاون معهم لتحقيق منهج الله في الحياة إذ لا وجود للإسلام دون قيام مجتمع يعيش على هديه. والمؤمن بهذه الإيجابية ... والحركة الفاعلة يدرك أنه معان من الله؛ وذلك لأن الله تعالى يجعل نواميس الكون معاونة له إن هو أخلص التوجه لله. فيسخر الكون له حتى يحقق ما يريد ﴿إِن تَنصُرُوا اللَّهَ يَنصُرْكُمْ ﴾. ومن هنا فإن شعور الإنسان بأنه مكلف بالعمل ومعان عليه، ينفي عنه الشعور بالسلبية، بل يدفعه ذلك إلى أعلى درجات الفاعلية. كيف لا وهم يعلمون ﴿ إِنَّ اللّهَ لاَ يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُواْ مَا بِأَنْفُسِهِمْ﴾.

وأخيراً فإن إيجابيًة الإنسان تفرز فيه خاصية الواقعية، وهي البعد عن المثاليات، والتعامل مع الحقائق الموضوعية. إذ أن التصور الإسلامي له تصميم للحياة البشرية يحمل طابع الواقعية... أي أنه قابل للتحقيق الواقعي في الحياة الإنسانية حياة الإنسان ذي النوازع والأشواق... يحيا ويموت، يحب ويكره، يؤمن ويكفر. ولهذا يتفكر في نواميس الطبيعة؛ فيدرك قوانينها ومن ثم يسخرها لتسيير حياته الدنيا فيحقق بذلك وعد الله تعالى بالاستخلاف في الأرض. وهنا يكمن السر في وضوح رؤية المسلم في تعامله الواقعي مع الكون، ومع المجتمعات من حوله.

مما تقدم رأينا كيف أن التصور الإسلامي يخلق بالضرورة رؤية واضحة للمسلمين أفراداً وجماعات، وتعينهم على أداء رسالتهم في الحياة. هذا التصور ما ينبغي أن تكون عليه علاقة الإنسان بربه، وعلاقة الإنسان بالكون، وعلاقة الإنسان بأخيه الإنسان.... هذه الرؤية أبانت أن هنالك حقائق ثابتة هي معالم الطريق، معالم تؤمن الإنسان من التيه والتخبط. فيتحرك بحرية كاملة في إطار هذه الثوابت، وهي ثوابت شملت كل جوانب الحياة الإنسانية، ومن ثم لا خوف عليه من الضلال في جانب من هذه الجوانب.

يتطابق إيمان الفرد مع عمله، وإيمان الفرد مع إيمان الجماعة، وإيمان الجماعة مع واقعهم. ولا تكتمل هذه الرؤية إلا بالإشارة إلى واقعية الإنسان لا مثاليته؛ فالإنسان لا يتحرك إلا وهو يدرك واقعه كبش فيتفاعل مع هذا الواقع..... ثم يجني ثمار هذا التفاعل.

هذه هي الرؤية الواضحة التي يتسلح بها المسلم في تعامله وتفاعله مع كل ما هو وافد من الخارج. فلا يرفضه، وهو بهذه الرؤية يدرك الصالح من الطالح فيه، ثم يعيد صياغته ليستفيد منه ليحقق دوره في خلافة الله في الأرض.

بيد أن المسلم ليست لديه رؤية واضحة للتفاعل المثمر فحسب، وإنما قد مكّنه الله سبحانه وتعالى من الوصول إلى منهجية واضحة في كيفية التعامل مع الواقع وهي نتيجة تلقائية لطبيعة تصور المسلم للأشياء، ورؤيته الواضحة في هذا الشأن.

وضـــوح المنهجيـة :

إن التصور الإسلامي الذي أدى إلى الرؤية الواضحة في تحسس معالم الطريق في حياة البشر (الحلال بيِّن والحرام بيِّن) قد أدى أيضاً إلى وجود منهج واضح لكيفية التفاعل مع الأحداث في المجتمع سواء أكانت داخلية أم وافدة من مجتمعات أخرى. هذه المنهجية تتكون من ثلاث شعب: السببية والقانونية التاريخية، ومنهج البحث الحسي أو التجريبي[١٥]. فيما يتعلق بالسببية فقد أشار الإسلام إلى قدرة العقل البشري التركيبية. أي قدرته على الجمع، والمقارنة، والقياس والتقاط عناصر الشبه، وعزل عناصر الاختلاف، وهي المقدرة على ربط الأسباب والمسببات فتنتظر إلى الظواهر والأشياء، ومن ثم القدرة على استخلاص القوانين العامة التي تحكم مثلاً الكون.

هذه الرؤية السببية للظواهر والأشياء قد دعمت بدعوة الله المتكررة في القرآن للإنسان لأن يستعمل حواسه المختلفة للنظر لما حوله لكي يصل إلى منهج تجريبي بحت. فيستكشف ثم يستغل القوانين العامة في عالم الطبيعة... ومن هنا كان أن أعطى الله تعالى الحواس مسئوليتها الكبيرة عن كل خطوة يخطوها الإنسان المسلم في مجال البحث ﴿وَلاَ تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْؤُولاً﴾[١٦]. وبالتالي فإن العلم في القضايا المشاهدة لا بد أن يتأسس على منهج تكون الحواس هي الوسيلة الوحيدة إلى بلوغه. وذلك منهج كان سبباً أساسياً في النهضة الأوروبية وحضارتها التي طغت على جميع ثقافات العالم اليوم.

وأخيراً فإن المنهجية الواضحة هذه لا تعتمد على إعمال العقل المسلم برؤيته السببية للظواهر واستعماله البحث الحسي في عالم المحسوسات فحسب، وإنما أشار إشارات واضحة إلى وجوب استعمال القانونية التاريخية، فيقرر أن التاريخ البشري لا يتحرك في فوضى، بل تحكمه سنن ونواميس كتلك التي تحكم الكون. فالقرآن يقدم هنا أصول منهج متكامل في التعامل مع التاريخ، ثم الانتقال من مرحلة العرض والتجميع إلى محاولة استخلاص القوانين التي تحكم الظواهر الاجتماعية. وهذا يتمثل في قصص الأنبياء وتاريخ الأمم السابقة. ﴿فَهَلْ يَنظُرُونَ إِلَّا سُنَّةَ الْأَوَّلِينَ فَلَن تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلاً وَلَن تَجِدَ لِسُنَّتِ اللَّهِ تَحْوِيلاً﴾[١٧]. إذن فالتاريخ لا يكتسب أهمية إلا بأن يتخذ ميداناً للدراسات والاختبار، نستخلص منها القيم والقواعد الاجتماعية التي تدلنا على الصراط المستقيم. ومن ثم فيكون ذلك منهجاً حركياً للجامعة المؤمنة لتتحاشى مواقع الخطأ التي قادت

البشر سابقاً إلى الدمار.

إذن فإن المنهجية الواضحة التي يفترض أن تقدر حق قدرها في حياة المسلم هي استعمال القدرة التركيبية للعقل البشري لاكتشاف العلة والسبب في مجال علوم الطبيعة من ناحية وفي مجال الاجتماع والتاريخ من ناحية أخرى.الأولى تنادي باستعمال الحواسٍ التي تؤدي إلى العلم الحسي والتجريبي، والثانية اعتبار أحداث التاريخ البشري معملاً اجتماعياً يفرز قوانين تاريخية اجتماعية يمكن الاعتماد عليها. والحقيقة أن في هذه الظواهر التاريخية دفعاً حركياً يفرض على الجماعة تجاوز أخطاء الآخرين.

السلف والتحدي الحضـــاري :

ما يعنينا في قضية التأصيل هو القانونية التاريخية المرتبطة بالظواهر الاجتماعية لأن المنهجية هنا تقول ليس كل ما يفعله السابقون صحيحاً، وأن مسببات هلاك قوم يمكن أن تهلك قوماً آخرين لو لم يعتبروا بأسباب الهلاك هذه . فالقانونية التاريخية ماضية في كل زمان ومكان. وبالتالي ليس بالضرورة أن نسير في ركابهم ولكن علينا أن نميِّز بين الصالح والطالح ما دام أن تصور المسلم للأشياء والأفعال واضح. ومن هنا فإننا لو تحاشينا أخطاء السابقين بهذه المنهجية الواضحة، فأنه من باب أولى أن نعرف كيف نتعامل مع المعاصرين. بالطبع لا يجوز أن نقلدهم تقليداً أعمى، وما ينبغي لنا ذلك ونحن نملك الرؤية والبصيرة مع المنهجية السليمة، والإسلام "يواجه الواقع دائماً، ولكن لا يخضع له، بل ليخضعه لتصوراته هو، ومنهجه هو وأحكامه هو، وليستبقي منه ماهو فطري وضروري من النمو الطبيعي، وليجتث منه ما هو طفيلي وما هو فضولي، وما هو مفسد ... لو كان حجمه ما كان"[١٨] . بهذه العقلية ذات الرؤية التصورية الواضحة مع المنهجية الاجتماعية فقد كان التحول الحضاري على يد المسلمين في التاريخ. إنما لم يتم هذا التحول الحضاري بالتقليد، وإنما بالتأصيل. وقد جاء ذلك على شاكلتين: الأولى هي احترام التراث البشري في عملية انتقاء حضاري، والثانية هي الإبداع والانتشار. لم يكن عقل المسلمين " يرفض معطيات غيره ولكنه في الوقت نفسه لم يكن يتقبلها بالكلية ... لقد كان يملك في تركيبه الخاص، ومن خلال منظوره العقدي، المقاييس الدقيقة والموازين العادلة التي يمرر من خلالها تلك المعطيات فيعرف جيداً ما يأخذ ويعرف جيداً ما يدع "[١٩] . كانت تلك الحضارات العالمية وتراث مختلف الشعوب ميداناً فسيحاً مفتوحاً انفعل وتفاعل به المسلمون، فكان الأخذ وكان الرفض وكان العطاء وكان أخيراً الانتقاء الحضاري إذ إن الناس لم يقفوا عند حد الاقتباس، وإنما " الإضافة، والتجديد، والإغناء، وإعادة التركيب لمعطيات حضارية كانت بأمسَّ الحاجة للتغيير والتبديل وتوسيع نطاق البناء"[٢٠]، ومن ثم كانت النتيجة إبداعاً وحضارة جديدة سادت عهوداً يشهد لها التاريخ قبل أي جهة أخرى، بل كانت حضارة هي سبب النهضة الأوروبية وحضارتها المعاصرة[٢١] .

هكذا تحدث التاريخ عن تفاعل المسلمين . أسلافنا . بالحضارات من حولهم، وكان منطلقهم التصور العقدي الذي انعكس في وضوح الرؤية وتحديد معالم الطريق، وكان

منطلقهم أيضاً المنهجية القائمة على السببية والقانونية التاريخية .... كل ذلك كان حصانة لهم في تفاعلهم مع الأحداث والأشياء من حولهم، وقد تركوا لنا الدروس والعِبر في كيفية مواجهة الواقع ... وكيفية التعامل مع ما وجد من تراث .... فكانت مواقفهم عبراً ماضية في الاقتباس لا التقليد الممسوخ. وكانت عبراً لكل معتبر في أن الاستعارة من الغير هي استعارة انتقاء لا محاكاة. ثم هي الانتقاء الذي يكون بعده الإبداع. فإن أردنا أن نكون مثلهم كي نستطيع مواجهة الحضارة الغربية المعاصرة فلنتسلّح بسلاحهم. وهو سلاح النفس لا سلاح المادة؛ لأن منهجية المسلم في التغيير هي "حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِم" فليعودوا للتصور العقدي السليم، وليتحركوا بمنهجية القرآن – السببية والقانونية التاريخية"؛ عندها سيجدون أنفسهم في أعلا درجات الاستعداد للتعامل مع الواقع؛ لا تقليداً، بل انتقاء وإبداعاً.

العلوم الاجتماعية بين الأصالة والتأصيل :

في الصفحات السابقة تحدثنا عن ماهية الأصالة والتأصيل بصفة عامة، ثم أبنا خطورة عدم الاهتمام بالتأصيل في مواجهة الحضارة الغربية الماثلة اليوم، ومن بعد ذلك أوضحنا الأسس التي يقوم عليها التأصيل، وهي الرؤية الواضحة في تصور المسلم العقدي والمنهجية القائمة على نداءات القرآن الكريم بأن هنالك قوانين اجتماعية مثلما هناك قوانين طبيعية تمثلت في السببية والقانونية التاريخية. ثم أشرنا إلى أن أسلافنا لم ينجحوا في ريادة التاريخ إلا بعد أن اتصفوا بهذه الصفات، وكانت النتيجة تأصيلاً رائداً أنتج حضارة مشهودة. ونحن هنا نريد أن ننتقل إلى جانب من الجوانب التي يكون التأصيل فيها ضرورياً. ذلك هو مجال العلوم الاجتماعية: الاقتصاد، والإدارة، والعلوم السياسية، والتربية، وعلم النفس والتاريخ، والجغرافيا، واللغات ... الخ. جميع هذه المواد مرتبطة بالفكر الغربي في النشأة، وفي المناهج التفصيلية، وفي الأهداف سواء أكان ذلك في الجامعات أم المعاهد، أم مراكز البحوث العلمية، هذه التصنيفات العلمية، بصورتها الحالية، نشأت لتخدم وتعالج مشاكل مجتمعات مغايرة لمجتمعنا، وبالتالي فهي دراسات رهينة ببيئتها. كان ينبغي لنا أن نوطِّن هذه المواد فنوجهها لتهتم بمشاكل مجتمعاتنا فتقوم فيها الدراسات والنظريات، بدلاً من أن نعيش منهجنا عالة على أهل الغرب. وقد نسينا أو تناسينا أن حضارة الغرب ما قامت إلا بعد أن تتلمذت على يد المسلمين في جامعاتهم في الأندلس وغيرها من البلاد الإسلامية[٢٢].

إذن المطلوب هو تأصيل هذه العلوم الاجتماعية لتكون في المقام الأول علوم مسلمين . علوماً تعنى بشئون مجتمع المسلمين، فتكون علوماً تبحث في الظواهر الاجتماعية في البيئة المسلمة، لأنها أساساً لم تنشأ لتتناول كمعارف نظرية بحتة، ولكنها نشأت لتتناول المشاكل التي تدور في المجتمع. ومن ثم لا تكون هذه العلوم غريبة على من يتعاطاها. فيسهل استيعابها، وبالتالي يتيسر على المهتمين بها المشاركة الفاعلة في إثرائها وبالضرورة يلعب هذه الإثراء دوراً. لكي تكون علوماً تتناول قضايا، فتقترح الحلول

سواء أكانت حلولاً مبتكرة أم حلولاً تجوَّزت فيها السلبيات.

والسؤال الذي يحتاج إلى إجابة شافية هو كيف يتم هذا التأصيل في مجال العلوم الاجتماعية؟

والإجابة هنا تقتضي في المقام الأول معرفة إن كان لهذه العلوم الاجتماعية صلة تربطها بالأصل. والأصل عندنا كما ذكر آنفاً هو القيم الاجتماعية والثقافية العامة السائدة في المجتمع ... تلك هي قيم الإسلام وأعرافه وتقاليده. ولما كانت هذه العلوم تتعلق بكل النشاطات الإنسانية خارج نطاق علوم الطبيعة (الفيزياء، والأحياء، والكيمياء) فهي بالتالي علوم في صميم علاقات البشر مع بعضهم البعض بشتى أصناف وأنواع هذه العلاقات عبر الزمان وعبر المكان: من ذلك الارتباط بعنصر الدين والقيم والسلوك والأعراف العامة أو باختصار التراث، ومن ذلك النشاط الاقتصادي، ومن ذلك القوانين العامة والخاصة، ومن ذلك السلطة وآثارها ماضياً وحاضراً، ومن ذلك تطور الثقافة وانتقالها من جيل إلى جيل. وبعد ذلك الكثير الكثير المتعلق بالبشر وأنماط حياتهم. وكل ذلك من غير شك - جزء لا يتجزأ من رسالة الإنسان في الحياة، وهي خلافة الله في الأرض ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلاَئِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الأَرْضِ خَلِيفَةً﴾[٢٣]. إذن فإن علاقة هذه العلوم بالأصل الذي أشرنا إليه هي علاقة أصيلة؛ وذلك لأن كل هذه العلوم تدخل في مهمة الإنسان في الأرض. فهي بالتالي على ثقة وثيقة بالأصل، والكون كله مسخَّر من الله تعالى يؤدي الإنسان مسؤولية الخلافة. وهي مسؤولية حفظ نظام العالم واستدامة صلاحه. وذلك بدوره لا يتم إلا " بإصلاح حال الإنسان نفسه بحسبانه المهيمن على ذلك العالم من جهة الخلافة .. لأن صلاحه يعني تعلّقه بأسباب الخير والسعي الجاد في الحياة، والبعد عن الضرر والفساد"[٢٤]؛ وهذه المعاني تتردد في القرآن كثيراً ﴿إِنْ أُرِيدُ إِلاَّ الإِصْلاَحَ مَا اسْتَطَعْتُ وَمَا تَوْفِيقِي إِلاَّ بِاللّهِ﴾[٢٥]، ﴿إِنَّ اللّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالإِحْسَانِ وَإِيتَاء ذِي الْقُرْبَى وَيَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاء وَالْمُنكَرِ وَالْبَغْيِ﴾[٢٦]، ﴿اخْلُفْنِي فِي قَوْمِي وَأَصْلِحْ وَلاَ تَتَّبِعْ سَبِيلَ الْمُفْسِدِينَ﴾[٢٧].ومن هنا فإن صلاح الإنسان لا يتم إلا بترسيخ المصلحة، ودرء المفسدة.

وقد أجمع فقهاء المسلمين على أن جلب المصالح ودرء المفاسد كانت هي المقاصد العليا للتشريع الإسلامي. وهذه المصالح لخصت في أصول خمسة، تجب حمايتها، والمحافظة عليها، ورعايتها حق رعاية: تلك هي الدين، والنفس، والعقل، والنسل، والمال. وكل ما يشمل هذه الأصول الخمسة، وكل ما ساعد في رعايتها وتنميتها - فهو مصلحة، وكل ما فوّتها - فهو مفسدة، ودفعها مصلحة[٢٨]..

تتعلق الأصول الخمسة المشار إليها بالآتي: علاقة الإنسان بالكون، وعلاقة الإنسان بالخالق، وعلاقته بأخيه الإنسان بكل ما يحيط بالإنسان من جوانب الحياة . السلطة .. الخ. والبعد الثاني هو الجوانب المتغيِّرة والمتطوِّرة في تاريخ المجتمعات الإسلامية. وهذا هو الجانب الذي يتعامل مع الخبرة الإنسانية حركة وتطوراً. وذلك التفاعل مع مشكلات الوجود الاجتماعي وظواهره، وكيف أن هذا التطور مرتبط مع الأصول الثابتة قوة وضعفاً،

وبعداً وقرباً[٢٩].

ولم تكن هذه الثورة العلمية في مجال العلوم الاجتماعية من غير منهجية؛ وذلك لأن التصور الإسلامي للأشياء كان هو الحادي والدليل في كل شيء. فتوصل العلماء إلى المعايير وطرق بحث وتحليل كانت هي سلاحهم في كل العلم الذي توصلوا إليه. في الفقه مثلاً انبثقت هذه المنهجية من المصالح الأصولية الخمس التي تقوم عليها حياة البشر، ومنها جاءت كل الدراسات في شتى مجالات العلوم الاجتماعية - التي سبقت الإشارة إليها - وقد رؤي أن تكون هذه المصالح على ثلاث مراتب: مصالح ضرورية، ومصالح حاجية، مصالح تحسينية. المصالح الضرورية هي كل ما يحفظ الكليات الخمس المعروفة؛ وهي بالتالي في أعلى المراتب، وتليها مباشرة المصالح الحاجية التي لا ضرورة فيها، ولكن فيها حاجة، ثم تجيء بعد ذلك أدنى المراتب، وهي المصالح التحسينية. وهي ضرب من المصالح المتعلقة بمحاولة تحسين ظروف الحياة حتى لا تكون مستقبحة. في النظر إلى كل ما جد من أمور في حياة الناس فيما لم يرد فيه نص من القرآن أو السنة يقوم العالم بوضع موازنة بين هذه المراتب الثلاث من المصالح بعد أن يقدم جلب المصلحة على المفسدة ولا تقدم المفسدة إلا لو كانت أعظم من المصلحة.

والمصالح مرتبة كذلك حسب ترتيبها الذي جاءت به الضرورات الخمس: الدين فالنفس، فالعقل، فالنسل، فالمال. فلو تعارضت مصلحة الدين مع مصلحة أخرى تقدم عليها وهكذا. وتقدم المصلحة الضرورية على الحاجية، وتقدم الحاجية على التحسينية وهكذا. وأخيراً تقدم المصلحة الكلية على الجزئية، أو العامة على الخاصة. وتقدم المصالح القطعية على الظنية الاجتهادية.

مما سبق ذكره ندرك أن القضية ليست قضية تأصيل فحسب، بل هي قضية أصالة؛ لأن العلوم الاجتماعية عندنا أصيلة، ولم تبعد من دائرة الضوء إلا بعد أن سيطر الاستعمار الأوروبي على مجتمعاتنا ردحاً من الزمن، ومن ثم نشأت أجيال جديدة متأثرة بثقافة الغرب، وذلك بسريان قانون الغلبة الاجتماعي: من طبع البشر تقليد القوة المسيطرة[٣٠].

وكان الذي كان، فنشأت هذه الأجيال في القرن العشرين وسارت في ركاب الغرب ظانة أن العلوم الاجتماعية جاءت من هناك وبالتالي نقلت بحذافيرها من غير أي تصرف. وبعد منتصف القرن العشرين، ولما اكتشف بعض المفكرين الوطنيين أن تقليد الغرب في كل شيء فيه مسخ وهدم لشخصية المسلم؛ بدأ الحديث عن ضرورة التأصيل، أي عن ضرورة التأصيل؛ أي عن ضرورة ربط هذه العلوم الاجتماعية بالبيئة الثقافية لمجتمعاتنا. وقد توصلنا في هذه الدراسة إلى أن القضية ليست ربط هذه العلوم بالبيئة المحلية، وإنما هي بعث للتراث العلمي كله في هذه المجتمعات، ومن بعد يبعث هذا التراث ويعرف معرفة تامة تأتي مرحلة التأصيل. أي التفاعل الأصيل مع ما جاء من الغرب في مجال العلوم الاجتماعية.

والمعرفة التامة للتراث تقتضي التمكن من أصول الإسلام الأساسية: القرآن الكريم

والسنة النبوية؛ فلا بد من الإحاطة بسائر النصوص المتعلقة بالعلوم الاجتماعية، ومن ثم التمكن من التراث نفسه، وذلك بغربلته واستخلاص الصحيح المفيد من عيونه وما يحتويه من الفكر الذي صدر عن روح الإسلام وغاياته. فتحدد المختارات التراثية في كل مجالات العلوم الاجتماعية، ثم تحلل تحليلاً يمكّن الناس " من إدراك وفهم الرؤية إلى مناهج قويمة قادرة تنعكس في الأفعال، وفي السلوك؛ مكنتهم من حل ما واجههم من قضايا وصعوبات حياتية"[٣١].

وعندما يتم التمكن من التراث تأتي مرحلة التأصيل ؛ بمعنى الانتقال من الأصالة إلى التأصيل. وذلك لا يكون ميسراً إلا بإتقان العلوم الحديثة أولاً. وإتقان العلوم يكون في القضايا والمناهج. فيعرف الباحث غايات هذه العلوم، وظروف نشأتها، وتطورها، ونموها التاريخي. ومن ثم معرفة أوجه النقد الموجّه لهذه العلوم في إطارها الغربي. وأخيراً محاولة تقويمها وفقاً للتصور الإسلامي. فيعرف الصالح منها ليبقى وتسلط عليها الأضواء ومحاولة الاستفادة منه. وكذلك يعرف الطالح منها فيكشف ثم يبعد من دائرة الاهتمام لا يتجاهله، ولكن بمعرفته وتجاوزه عن علم لا عن جهالة.

ومرحلة التأصيل لا بد أن تعقبها مرحلة انطلاق وإبداع بالوصول إلى مناهج أصيلة نابعة من مشكلاتنا وحاجاتنا، وموجهة المنظور الأصيل، أي التصور الإسلامي للأشياء. ومن هنا تبرز الحاجة إلى وجود ثلاثة شروط، وهي الباحث المؤهل، واعتبار التاريخ معملاً لإجراء التجارب، واتخاذ المنهجية الأصي[٣٢]. الباحث المؤهل المقصود هنا هو المطلوب لإحياء التراث ثم الانطلاق به في سلم الرقي والإبداع. وذلك هو الباحث الذي يملك أدوات التحليل العلمي للظواهر الاجتماعية، فيستطيع دراستها على مستوى الفكر والحركة. فيعرف اجتهادات الفقهاء، وتصورات الفلاسفة وتسجيل المؤرخين. ولا بد أن يكون إتقان اللغة العربية واحدة من أدوات التمكن المشار إليها؛ حتى يستطيع الباحث تفسير النصوص والشواهد لاستخلاص المفاهيم وكيفية التعامل معها . مثل الخلاف، والشورى، والقطعية، والظنية....الخ. وأهمية ذلك تكمن في الخوف من التأثير بالألفاظ والمصطلحات الوافدة من الغرب.

ولا بد لهذا الباحث المؤهل من اتخاذ المنهجية الإسلامية الواضحة في دراساته، وهي منهجية توحيدية اشتمالاً واعتدالاً، وهي منهجية قوامها العدل والاستقامة والتوازن بين الأضداد. أما كونها توحيدية وشاملة؛ لأن الحياة في التصور الإسلامي هي منهج موحّد لعبادة الله، وبالتالي لا بد من تغطية جوانب الحياة كافة، ولا بد من الإحاطة بالبشر أجمعين ما كان متصلاً بالعام وما كان متصلاً بالخاص[٣٣].

هناك الشمول في مدى الأحكام وصورها الذي يضم ضرورة التشريع السلطاني مع ضرورة وجود الفقه الخاص، وضرورة الجمع بين فقه العقيدة وفقه العمل. ثم هناك الشمول في المصادر الوضعية الذي لا يجعل الصفوة تحتكر الاجتهاد وإنما الباب مفتوح لكل مسلم عالم بشيء نوعاً ودرجة أن يكون دوره في الأمور، وهو شمول الجمع بين الأصالة

والعالمية؛ أي الجمع بين التمسك بالأصول والانفتاح على بقية الثقافات العالمية، ويمكن ربط ذلك بمفهوم (شرع من قبلنا)، أو مفهوم (الاستصحاب). وهناك الشمول في مسالك النظر للأحكام المنطلقة من نظرة توحيدية بين التجرد نحو الحق من جانب، وبين التجارب الإنسانية المتعاملة مع الواقع الذي ينتج صوراً وأشكالاً مختلفة من جانب آخر. ويقتضي الشمول هنا الموازنة بين النظام الظاهر والباطن، وبين الإجمالية والفروعية، وبين القطعية والمرانة، وأخيراً هناك الوحدة والتوازن بين النظام والحرية؛ إذ أن سنن الله في الطبيعة تتسق مع سنن الله التكليفية في الشريعة. فتكليف الفرد هو تكليف للجماعة، والإيمان بالوحي لا ينفي دور العقل. فلا بد من الإحاطة بكل المنقول عن الوحي أو عن الرسول صلى الله عليه وسلم أو المأثور عن السلف، ثم ما تفاعل مع كل علم معقول؛ سواء جاء ذلك من النظر، أو من التجريب. وهذا لا يعني أن الإتباع ينفي الإبداع، والسلف والخلف، والتقليد والاجتهاد. والتوازن المطلوب في المنهجية الإسلامية لا بد أن يضم توازناً بين الالتزام بمذهب فقهي معين، وبين الحرية في النظر، والاعتبار بما في المذاهب الأخرى؛ حتى لا تكون هنالك عصبية مذهبية تؤدي إلى الجمود العلمي، والضمور الحضاري.

ومن بعد التأكد من هذه المؤهلات المطلوبة عند الباحثين تبدأ حركة الإبداع بعد التأصيل؛ فيتخذ التاريخ معملاً للتجارب، فمنه نختار الفرضيات والفروض حتى نتجنب السرد التاريخي البحت، ونتجاوزه إلى دراسة الوجود الاجتماعي والسياسي، ومن ثم نتناول القضايا، والمفاهيم والنظم دون الوقوف عند زمان معيَّن أو أحداث بعينها، أو حتى صور وأشكال بعينها.

خاتمـــــة :

وبعد فقد أوضحنا في هذا البحث ما هي الأصالة وما هو التأصيل ثم حاولنا ربط ذلك بثقافة المجتمع العربي والإسلامي، ثم أبنا كيف تكون الأصالة، وكيف يكون التأصيل في هذا المجتمع فكان الحديث عن وضوح الرؤية كمنظور أصيل للأشياء وكان الحديث عن وضوح المنهجية المنطلقة من هذا المنظور، ومن ثم كانت الإشارة إلى آثار ذلك في حياة السلف، وكيف أنهم كانوا رواد حضارة بالأصالة والتأصيل. ومن بعد ذلك عرجنا إلى أهمية هذا الأمر في العلوم الاجتماعية وقضاياها، عندها وجدنا أننا في هذه المجالات نحتاج إلى التمسك بأصالتنا أولاً ثم نحاول التأصيل، وكان أن أوضحنا كيف يتم هذا التأصيل بصفة عامة.

ونحتاج بعد ذلك أن ندخل في المراحل العملية لتأصيل العلوم الاجتماعية واحداً بعد الآخر. ويمكن وضع خطة عامة يمكن تنفيذها في كل علم. هذه الخطة العامة لا بد أن تشتمل على نشأة العلم وأهدافه وطرقه، وقضايا العلم والمشاكل المتعلقة به، وأخيراً علاقة هذا العلم بقيم وثقافة المجتمع وفي النشأة تطور التخصص المعني والمؤثرات التصورية والظروف التي جعلت أفكارهم تصبح جزءاً أساسياً من المنهج. ومن ذلك تحدد التصنيفات الجوهرية والقضايا المهمة مع تحديد الأهداف والغايات، ثم نوضح المدارس المختلفة التي يضمها العلم، وبيان أوجه الشبه والاختلاف بين هذه المدارس.

وأخيراً ندخل في مرحلة التأصيل: كيف يمكن أن نلائم بين منطلقات ومحتويات هذا العلم وقيم وتراث المجتمع الإسلامي للأشياء؟ وأين يمكن أن نبحث عن هذا التلازم في القرآن، أم في السنة أم في كتابات الفقهاء والعلماء؟ وهنا يمكن تقديم بعض الأسئلة كنماذج واضحة للملاءمة الممكنة؛ ومن ثم ينطلق العلماء من هذه الملاءمة إلى بلوغ الغايات المنشودة؛ وهي: كتابة مناهج أصيلة في كل مواد العلوم الاجتماعية.

الهــوامش :

(١) راجع معنى لفظ الأصالة في: بطرس البستاني، محيط المحيط: قاموس مطول للغة العربية ص ٢٦.

(٢) نفين عبد الخالق، (إشكالية التراث والعلوم السياسية)، مجلة المسلم المعاصر، ٤٣، رمضان ١٤٠٥هـ، ص ٧١.

(٣) عون الشريف قاسم، من قضايا البعث الحضاري، (الخرطوم: الدار السودانية ١٩٧١م، ص ١٣.

(٤) المرجع السابق، ص ١٦.

(٥) قضية التراث أو التأصيل قضية خاض فيها علماء الاجتماع، وعلماء التربية وعلماء السياسة. انظر مثلاً محمد قطب، التطور والثبات في حياة البشرية (القاهرة: مكتبة وهبة)، ص ١٢٢- ١٣٧، و ١٤١- ١٤٨.

(٦) انظر عبد الغفار رشاد، التقليدية والحداثة في التجربة اليابانية، (بيروت مؤسسة الأبحاث العربية، ١٩٨٤م) ص ٢٩.

(٧) إن خطورة وعواقب النقل والاستعارة من غير تصرف أشار إليه كثير من المفكرين عند مناقشة أثر الاستعمار الغربي على الشعوب المغلوبة في آسيا وأفريقيا. انظر تفاصيل ذلك في: مدثر عبد الرحيم، بين الأصالة والتبعية: تجربة الاستعمار وأنماط التحرر الثقافي في البلاد الآسيوية والأفريقية، (الخرطوم: دار جامعة الخرطوم للنشر، ١٩٧٨م) ص ١١- ١٥.

(٨) مالك بن نبي، ميلاد المجتمع: شبكة العلاقات الاجتماعية ترجمة عبد الصبور شاهين، (دمشق دار الفكر، ١٩٨١م) ص ٩٦.

(٩) انظر عون الشريف قاسم، نفس المرجع السابق لنفس المؤلف ص ٣٧. وقد أشار آخرون للفارق النوعي بين التغيير في القيم والتصورات وبين التغيير في الأدوات والأساليب.

(١٠) انظر تفاصيل الصراع الذي ينشأ في النفس الإنسانية من جراء عدم التوافق بين التطور النفسي والتطور المادي، ومضافاً إلى ذلك النقاش حول الثابت والمنظور في حياة المسلم: كل ذلك في كتاب: محمد قطب، التطور والثبات في حياة البشرية، (القاهرة: مكتبة وهبة، ١٩٦١م)، ص ٧٥- ١٧٤.

(١١) القيم العليا والمفاهيم هذه سمّاها سيد قطب خصائص التصور الإسلامي، (القاهرة الطبعة الثانية ١٩٦٧).

(١٢) انظر المعهد العالمي للفكر الإسلامي، إسلامية المعرفة، (هير ندن فيرجينيا الولايات المتحدة الأمريكية، ١٩٨٦م)، ص ٧٨- ١١٧.

(١٣) د. حسن عبد الله الترابي، منهجية الفقه والتشريع الإسلامي، ص١٠.

(١٤) سورة الرعد، ١١ ...أنظر عماد الدين خليل، التفسير الإسلامي للتاريخ، (دار العلم للملايين، ١٩٧٥م).

(١٥) منهجية الإسلام في كيفية التفاعل المثمر بين المسلم وبيئته بواسطة هذه الشعب

الثلاث أفاض فيها بعض دعاة العودة إلى الأصول الثقافية للمجتمعات الإسلامية، أنظر: عماد الدين خليل، حول إعادة تشكيل العقل المسلم (قطر: كتاب الأمة، الطبعة الثانية، ١٩٨٣م)، ص٤٨- ٦١.

(١٦) سورة الإسراء، آية رقم (٣٦).

(١٧) سورة فاطر، آية رقم (٤٣).

(١٨) انظر سيد قطب، الإسلام ومشكلات الحضارة، ص ١٨٩.

(١٩) عماد الدين خليل، إعادة تشكيل العقل المسلم ص٦٥.

(٢٠) المرجع السابق، ص٧٦.

(٢١) اهتم عدد كبير من الكتاب والمفكرين بالثورة الحضارية التي حدثت تحت كنف المسلمين وبأيديهم. انظر: جي. تي غرنباوم (تحرير)، ترجمة صدقي حمدي، الوحدة والتنوع في الحضارة الإسلامية، (بغداد: مكتبة دار المتنبي، ١٩٦٦م). عباس محمود العقاد، أثر العرب في الحضارة الأوروبية، القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٠م).

(٢٢) العقاد، المرجع السابق.

(٢٣) سورة البقرة، آية رقم (٣٠).

(٢٤) انظر خليفة بابكر الحسن، فلسفة مقاصد التشريع في الفقه الإسلامي، (الخرطوم: دار الفكر، دون تاريخ) ص١١.

(٢٥) سورة هود، آية رقم (٨٨).

(٢٦) سورة القصص، آية رقم (٧٧).

(٢٧) سورة الأعراف، آية رقم (١٤٢).

(٢٨) راجع تفاصيل ذلك في الشاطبي، الموافقات (إبراهيم بن موسى محمد اللخمي الشاطبي، طبعة صبيح، وعز الدين بن عبد السلام، قواعد الأحكام في مصالح الأنام، طبعة دار الكتب العلمية، حسين حامد حسان، نظرية المصلحة في الفقه الإسلامي، طبعة دار النهضة العربية.

(٢٩) كيفية تحليل التراث والاستفادة منه في تطعيم مناهج العلوم الاجتماعية أشارت إليه نفين عبد الخالق ولكن فقط في مجال العلوم السياسية. ونحن هنا نشير إلى القاسم المشترك بين جميع العلوم الاجتماعية. انظر نفين عبد الخالق، المرجع السابق لنفس المؤلف: ص ٧٥- ٧٦.

(٣٠) قانون الغلبة الاجتماعي من الظواهر الاجتماعية التي حللها المفكر الإسلامي المشهور بابن خلدون. لمزيد من التفاصيل انظر: ابن خلدون المقدمة.

(٣١) المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الوجيز في إسلامية المعرفة، (الطبعة الثالثة ١٤٠٨هـ ١٩٨٧م)، ص٥١.

(٣٢) انظر نيفين عبد الخالق، المرجع السابق لنفس المؤلف ص ٧٤- ٧٥.

(٣٣) انظر حسن عبد الله الترابي، المرجع السابق لنفس المؤلف ص١٠- ٢٢.

منهجية تأصيل العلوم الاجتماعية

توطئـة

صلاح الدين الخليفة أحمد الحسن

تظهر الصيغة الغربية بجلاء في مضامين العلوم الاجتماعية المعاصرة إذ تعد هذه العلوم وليداً شرعياً للتجربة الأوروبية. وقد انتقلت هذه العلوم إلى بقية أنحاء العالم وفق غزو فكري منظّم، وكونت لها جبهات وامتدادات باعتبارها علماً محضاً وصلت إليه البشرية وفق تراكم معرفي.

والسمة التي تميّز العلوم الاجتماعية المعاصرة هي أنها تقوم على الخبرة البشرية المحضة، بحيث لا تقر بمصادر أخرى للمعرفة.

ومن خلال استقراء التاريخ الأوروبي قد نلتمس بعض المبررات في وصول العلوم الاجتماعية المعاصرة إلى رأيها الذي استقرت عليه من تركيزها على الحس والواقع، وإهمالها للغيب والوحي. ولكننا لا نجد عذراً البتة لأولئك الذين تابعوا منهجية العلوم الاجتماعية وفق الرؤية الأوروبية وسعوا بقوة إلى توطيد دعائمها في محيط العالم الإسلامي بدعوى أن الحضارة الأوروبية تعد متتالية حضارية، وتعتبر قمة ما وصل إليه تاريخ التفكير الاجتماعي. فهؤلاء لم يراعوا الظروف العقدية والفكرية والبيئية التي أنتجت الحضارة الأوروبية المعاصرة، فعملوا على تطبيق الخبرة الأوروبية على الإسلام فدرسوه كظاهرة اجتماعية، باعتبار أن شروط الطريقة العلمية تقتضي ذلك.

وظهرت مؤلفات في العلوم الاجتماعية أنتجتها أدمغة بعض أبناء المسلمين تناقض العقيدة الإسلامية، وتتمثل خطوات الفكرة الغربية بحصر الدين في الشأن الشخصي وإبعاده عن الشأن الاجتماعي.

ووفق هذه الفكرة شكّلت أدمغة طلاب العلم في قاعات الدرس في بلدان المسلمين، فتأثرت فطرتهم، وأصيبت عقيدتهم، وتمَّ تجنيدهم أبواقاً للفكرة الغربية.

كل هذا حدث في غيبة الوعي الإسلامي، وتغييب عقول المسلمين.

ثم شعر بعض أهل الفكر والنظر في العالم الإسلامي بأنَّ منهجية العلوم الاجتماعية المعاصرة لا تمثل شروطاً للنهضة والبعث الحضاري كما صورت، بل تمثل أزمة معرفية بحيث أن عدم الخروج عن دائرتها يعمِّق من تخلف الأمة.

ومن هنا كانت الدعوة الملحَّة إلى تشخيص أزمة المعرفة، وتأصيل المعرفة، وتحديد المصادر المعرفية حتى تنطلق العلوم الاجتماعية من منهجية إسلامية بحيث تستعين في تنظيرها وتحليلها وتفسيرها بالواقع والوحي المحفوظ وتراكم المعرفة.

وهذه المنهجية بوصفها المذكور تستوعب الفعل الاجتماعي والظواهر الاجتماعية في سياقها العالمي، بحيث أنه في حالة التمكين لها يمكن أن تصل إلى صياغة قوانين اجتماعية عامة عجزت المنهجية الغربية عن الوصول إليها.

والتأريخ للعلوم الاجتماعية وربطه بالخبرة الأوروبية لا يتفق مع استقراء تاريخ التفكير الاجتماعي. فالذين يتصدون للتأصيل الإسلامي في هذا الحقل يستندون إلى أرض صلبة نبتت فيها جذور عميقة أثمرت ثمرات يانعة في مجال فهم الحياة الاجتماعية.

وتناقش هذه الورقة بعض مقاصد تأصيل منهجية للعلوم الاجتماعية، متعرضة إلى بعض نقائص المنهجية الغربية، وصولاً إلى محاولة رسم معالم تطوير منهجية تأصيلية للعلوم الاجتماعية.

المبحث الأول
مقاصد تأصيل منهجية العلوم الاجتماعية

هناك عدة أسباب جعلت شعوب الأمة الإسلامية تتقبل المذاهب الفكرية المعاصرة الوافدة من الغرب . في مجال العلوم الاجتماعية والإنسانية وغيرها نلخصها في النقاط الآتية:

١. إن معظم المسلمين حكاماً ومحكومين هجروا إسلامهم وتهاونوا في تطبيق أحكامه.
٢. تفشِّي الجهل، وضعف الوعي الإسلامي.
٣. تسرب شوائب وتشويهات إلى مفاهيم الإسلام لدى الكثير من المسلمين.
٤. تسلل وسائل أعداء الإسلام إلى حصون الأمة الإسلامية ومعاقلها التي كانت بالإسلام حصينة مصونة.
٥. تراكم النكبات التي تعرض لها المسلمون من قبل أعدائهم.
٦. وجود طوائف غير مسلمة قويت شوكتها داخل شعوب الأمة الإسلامية.
٧. فتنة شعوب الأمة الإسلامية بالحضارة الأوروبية المادية؛ نتيجة شعورهم بالنقص تجاهها[١].

وتعد العلوم الاجتماعية والإنسانية في الغرب عصارة للرؤى والأفكار التي تعمَّقت في التجربة الأوروبية بعد أفول نجم المقولات الكنسية وظهور ما يسمى بعصر التنوير.

وقد انبهر الرواد الأوائل للعلوم الاجتماعية والإنسانية بالمنهجية التي انتهجها علماء العلوم الطبيعية، ووصلوا فيها إلى شأو كبير في فهم المادة.

وقد استوطنت العلوم الاجتماعية والإنسانية في مواطن المجتمعات الإسلامية كنوع من التقليد الأكاديمي للغرب، وامتدت فروضها ونظرياتها ومقولاتها وتفسيراتها في محيط العالم الإسلامي؛ بحيث أصبح هناك من يدافع عنها بقوة من أبناء المسلمين باعتبارها تمثل نتائج علمية محضة لا تقبل النقض أو التحوير.

ومن هنا تكوَّنت حركة ذات مضامين إسلامية لمواجهة منهجية العلوم الاجتماعية ذات الأصول الغربية؛ بهدف تأصيل منهجية للعلوم الاجتماعية، تمثَّلت مقاصدها في الآتي:

أ/ المقصد الثقافي :

إن الثقافة العامة في أي مجتمع من المجتمعات – هي التي تعمل على تشكيل العلوم الاجتماعية فيه (في الغالب الأعم).

ولو أنَّ العلوم الاجتماعية كانت مجموعة حقائق علمية مجردة، لما كان هنالك مسوغاً للحديث عن ضرورة تأصيلها في إطار ثقافي بعينه[٢].

ولقد سعت بعض المجتمعات غير الغربية إلى إحلال ثقافتها وقيمها في طرحها

وبحوثها الاجتماعية، وعملت على وضع تفسير لظواهر المجتمع وفقاً لموروثاتها الثقافية وأصولها العقائدية، شعوراً منها بأن مفاهيم العلوم الاجتماعية الغربية لا يمكن أن تستوعب مشاكل وقضايا مجتمعاتها.

ب/ المقصد العقدي :

إنَّ العقيدة ـ أي عقيدة ـ تحدد تصوراً معيناً للوجود، يكون من خلاله تكوين أفكار وآراء الإنسان. ومن هنا قال من قال إن أقوى شحنة في تأثير الفكر الغربي كان عن طريق العلوم الإنسانية؛ وذلك لأن لها خلفيات عقائدية تنطلق منها[٣]. وتوصل بعض أهل النظر إلى أن العلوم النظرية الآتية من الغرب ما هي إلا أسلحة عقائدية موجهة إلى العقيدة الإسلامية. وأهم تلك العلوم (التي أصبحت علوم عقائدية أكثر من أن تكون علم خالص) علم الاجتماع، وعلوم التربية، وعلم النفس، والاقتصاد، وغيرها من العلوم السلوكية الأخرى. تلك العلوم التي تدخل إلى المجتمعات الإسلامية في شكل نظريات وأفكار تصطدم كلها، اصطداماً ظاهراً أو خفياً مع المنهجية الإسلامية، وإن أي استعارة من تلك التصورات ومناهج التفكير أو نتاجها من المذاهب والأفكار-تحمل في صميمها عداءً طبيعياً للمنهجية الإسلامية، ولا تصلح أبداً للاقتباس منها أو الاستعانة بها... بل هي كالسم الذي يتلف الأنسجة ويؤذي الأعضاء ويقتل في النهاية إذا كثر المقدار[٤].

وتمتلئ أدبيات المنهجية الغربية في العلوم الاجتماعية بالكف عن القناعات المذهبية والعقدية عند إجراء البحوث؛ سعياً وراء الحيادية، وتحقيقاً للموضوعية.

وفي رأى (إسماعيل الفاروقي) أنَّ العلماء الاجتماعيين الغربيين قد كانوا من الجرأة بحيث أعلنوا أن أبحاثهم تتسم بالموضوعية؛ ولكننا نعلم جيداً أنهم يدينون بالتحيّز، وأنها غير مكتملة، ولكن (علم اجتماع المعرفة) .... لم يكن قد ظهر بعد حتى يبيّن لهم أن موضوعيتهم المفترضة لم تكن بأكثر من أمنية[٥].

والعلوم الاجتماعية مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بالمنظور الفكري والخلافي، وكانت لا تزال بمثابة البوابات أو القنوات الكبرى التي تسرَّب منها الخلل والتضارب والفوضى وثنائية التوجيه وضيّق الخناق على المعطيات الإسلامية، أو دفن عليها في أقل تقدير[٦].

وقد توصَّل بعض الباحثين إلى أن العلوم الاجتماعية المعاصرة تُعد مضللة في فهم الإسلام والمجتمعات الإسلامية.

ونجد أن موقف العلوم الاجتماعية من الوحي الإلهي- عمَّق في نفوس المؤمنين به ضرورة تأصيل منهجية للعلوم الاجتماعية. فمن علماء العلوم الاجتماعية من انتهى إلى أن الوحي إنما هو حركة فكرية داخلية أو نوع من الإلهام النفسي، ومنهم من زعم أنه إشراق روحي جاء عن طريق الكشف التدريجي، ومنهم من لم يجد أي غضاضة في أن يقرر أن الوحي لم يكن أكثر من نوبة صرع كانت تنتاب الرسول صلى الله عليه وسلم بين الحين والآخر. وليس ثمة مطمع في أن يلتقي هؤلاء ومفكرو الإسلام على صراط واحد من الفهم في الأمر، إذ أنَّ هؤلاء أسقطوا من اعتبارهم أمر الرواية والخبر وقيمتهما العلمية سلباً

وإيجاباً؛ أي أنهم استجازوا لأنفسهم تجاهل الرواية الصحيحة المتواترة، كما استجازوا في نفس الوقت اختراع تفسير لا يدعمه أي خبر أو رواية صحيحة(٧).

وقد توصَّلت بعض العلوم الاجتماعية (عبر منهجيتها التي لا تقر بالوحي الإلهي) إلى بعض المقولات التي تقرر بأنَّ الدين نبت من الأرض ولا علاقة له بالسماء، وإلى أنَّ التوحيد مرحلة تطورية في تاريخ التفكير الاجتماعي.

ومن هنا أتت الدعوة في محيط المسلمين إلى تحديد إطار مرجعي متكامل، وشامل لكل جوانب الحياة السياسية، والاقتصادية، والاجتماعية، والثقافية، والفردية، والعائلية. يمكن التحاكم إليه، ومعرفة الخطأ والصواب، والحق والباطل، وسلامة التوجّه وخطأ التوجّه، والواجب وغير الواجب، والحلال والحرام، الضار والنافع، وهكذا الإطار المرجعي الذي يلزم الأخذ به للخروج من دوامة الضياع والتيه هو الوحي الإلهي المحفوظ(٨).

إنَّ التقصير والتخاذل الفكري، تجاه المسألة الاجتماعية وقوانينها، التي بيَّنها القرآن بشكل عام، وتبلورت في القصص القرآني بشكل خاص، وعجز المسلمين عن استنباطها، وتأصيل فقه اجتماعي، هو السبب في التخلّف، والسقوط في الحفر على الرغم من كل التلاوات القرآنية التي لا يخرج معظمها عن مقاصد التبرك إلى مواقع التدبّر، والتبيّن والاهتداء، لهذه المعادلات الاجتماعية، ومن ثم الاتعاظ بها(٩).

وقد جاء في حس بعض الباحثين المسلمين بأنَّ المسلم لا يملك أن يتلقّى في أمر يختص بحقائق العقيدة، أو التصوّر العام للوجود، أو يختص بالعبادة، أو يختص بالخلق والسلوك، والقيم والموازين، أو يختص بالمبادئ والأصول في النظام السياسي، أو الاجتماعي، أو الاقتصادي، أو يختص بتفسير بواعث النشاط الإنساني وبحركة التاريخ الإنساني.... إلا من ذلك المصدر الرباني، ولا يتلقى هذا كله إلا عن مسلم يثق في دينه وتقواه، ومزاولته لعقيدته في واقع الحياة(١٠).

وعندما ندرك أن الدراسات الإنسانية على تنوع مجالاتها، وتعدد مصادرها، وتمايز أطرها المرجعية، تطمح إلى أن تكون بدائل للعقيدة الإسلامية، فإننا عندئذ سنعرف خطرها(١١).

إنهم يريدون أن يطوّروا الدين نفسه، لكي يلائم ما يريدون استيراده من الشرق أو الغرب، من عقائد وقيم وموازين، وأنظمة وتقاليد، ومُثُل وأخلاق، وما جعل الله الدين إلا ليمسك البشرية أن تتدحرج وتنقلب على عقبيها. لهذا أوجب أن يكون الدين هو الميزان الثابت الذي يحتكم إليه الناس إذا اختلفوا، ويرجعون إليه إذا انحرفوا(١٢).

ج/ المقصد البحثي :

إنَّ الخطأ الذي وقع فيه المسلمون في عصور التخلّف والتجمُّد، أنهم نظروا إلى العلوم المرتبطة بتنظيم المجتمع التي تحقق الرخاء المادي، نظروا إليها على أنها علوم غير إسلامية. وبالتالي كان نصيبها الإهمال والوقوف منها موقف السلبية؛ مما أتاح الفرصة للحضارة الغربية أن تتبنّاها وتعمل على تطويرها.

ووقف المسلمون منها موقف المتفرِّج وفي عزلة تامة، ناسين أن هذه العلوم تدخل في صميم التعاليم الإسلامية، بل إن كثيراً منها وليد الحضارة الإسلامية التي ازدهرت في عصورها الأولى[١٣].

ويدعو بعض علماء الأمة الإسلامية إلى إقصاء العلوم الإنسانية عن الساحة العلمية في المجتمع المسلم قفلاً لباب الشر، وقد قام (أحمد إبراهيم خضر) ليبرهن صحة هذا الرأي، وانتهى في كتاباته المتعددة الموثقة من الناحية العلمية إلى أنه لا حاجة بالمسلمين أصلاً إلى هذه العلوم، وأنه ليس هناك مسوغ موضوعي لبذل أي جهد لاستنفاذ أي علم نافع منها؛ لأنها ببساطة لا تحوي علماً نافعاً[١٤].

إنَّ عملية الغربلة والتمحيص والتمييز لمقولات وتفسيرات العلوم الاجتماعية الغربية لها أهميتها القصوى في تأصيل منهجية للعلوم الاجتماعية. ولله در شيخ الإسلام أحمد بن تيمية القائل: "والمقصود أن هذه الأمة ـ ولله الحمد ـ لم يزل فيها من يتفطَّن لما في كلام أهل الباطل من الباطل ويردّه، وهم لما هداهم الله به يتوافقون في قبول الحق ورد الباطل رأياً ورواية ..."[١٥].

ويقول في معرض حديثه عن المنطق: " وأيضاً فإن صناعة المنطق وضعها معلمهم الأول: أرسطو صاحب التعاليم التي لمبتدعة الصائبة يزن بها ما كان هو وأمثاله عن حكمتهم وفلسفتهم التي هي غاية كمالهم، وهي قسمان: نظرية، وعملية. فأصبحت النظرية وهي المدخل إلى الحق ـ وهي الأمور الحسابية والرياضية. وأما العملية: فإصلاح الخلق والمنزل والمدينة. ولا ريب أن في ذلك من أنواع العلوم والأعمال التي يتميَّزون بها جهال بني آدم الذين ليس لهم كتاب منزل ولا نبي مرسل ما يستحقون به التقدّم على ذلك، وفيه من منفعة صلاح الدنيا وعمارتها ما هو داخل في ضمن ما جاءت به الرسل).

ومنها أيضاً من قول الحق وإتباعه والأمر بالعدل والنهي عن الفساد: ما هو داخل في ضمن ما جاءت به الرسل"[١٦].

ومن هنا لا يعارض (ابن تيمية) الصياغة الإسلامية لعلوم الآخرين والاستفادة منها، فيقول: " لهذا نجد الذين اتصلت إليهم علوم الأوائل، فصاغوها بالصيغة العربية بعقول المسلمين جاء فيها من الكمال والتحقيق والإحاطة والاختصار، ما لا يوجد في كلام الأوائل، وإن كان في هؤلاء المتأخرين من فيه نفاق وضلال، (ولكن) عادت عليهم في الجملة بركة ما بعث به رسول الله ﷺ من جوامع الكلم، وما أوتيته أمته من العلم والبيان الذي لم يشركها فيه أحد"[١٧].

ومن خلال استقراء التراث يتبيّن لنا أن لسلفنا الصالح دورهم الكبير في عملية تراكم المعرفة في مجال العلوم الاجتماعية؛ حيث استفاد الغربيون منهم في هذا الصدد بصورة أو أخرى.

فمن مقاصد تأصيل منهجية للعلوم الاجتماعية إحياء التراث الاجتماعي للفقهاء والعلماء المسلمين الذين تصدّوا لدراسة الظواهر الاجتماعية، وتوصَّلوا إلى نظريات

وقوانين اجتماعية في هذا المجال، وكان تفكيرهم ينبع من المعطيات الإسلامية، أمثال ابن خلدون، والبيروني، والمسعودي وابن جبير، وابن بطوطة، وابن فضلان، وأحمد بن تيمية، والإدريسي، وابن الجوزي[١٨].

ليس عيباً أن نحسن الإطِّلاع على ما أحسنه الآخرون من فن وفكر وعلم؛ ولكن العيب أن نكون أعلم بما عندهم قبل أن نعرف شيئاً عما بين أيدينا من تراث فكري وفني وعلمي، خلفه الأجداد. والعيب أن يكون المستشرقون وحدهم هم الذين كشفوا عن بعض هذا التراث، في حدود حاجتهم وأغراضهم وأن يكون دورنا هو التعليق على هذا الجهد بالقدح أو المدح[١٩].

إن تخلفنا في العلوم الاجتماعية اليوم لا يقل عن تخلفنا في العلوم التقنية، إن لم يكن أخطر، لذلك نرى أنه لا بد أن نعود لاستئناف البحث في العلوم الاجتماعية برؤية إسلامية، أو نعيد العلوم الاجتماعية إلى إطارها الإسلامي؛ أي لا بد أن تمتد الدراسة الخلدونية وتستمر. وبذلك وحده نكون قادرين على إدراك قوانين التسخير، وميكانيكية عملها، والتفسير الحضاري لها، وخطورة وأهداف ومنطلقات وحكمة تلك العلوم ودورها المهم في تشكيل ثقافة الإنسان وتأهيله للبعث الحضاري وفق رؤية إسلامية[٢٠].

د/ المقصد الإبداعي :

ما أكثر المؤلفات التي قام بتأليفها علماء في مختلف العلوم الاجتماعية من المسلمين. وهي لا تخرج عن كونها تمثل رجع الصدى للمقولات والفروض والنظريات والتفسيرات الغربية؛ ينسبها هؤلاء إلى أنفسهم ويروِّجون لها في شتى المحافل، دون أن يدركوا ما تحمله من شحنات تضاد عقيدتهم وثقافتهم.

أصبح العربي، ومن خلال مؤسساته الأكاديمية، مستهلكاً للنظريات الغربية والشرقية في السلوك والاجتماع، والطبيعة والرياضيات، وفي كل علم وفن، لم يعد له إسهام يذكر في مجال الابتكار، والإبداع، وتطوير النظريات، والنظم والقوانين العلمية. إن عملية الاجترار أصبحت منظراً مألوفاً بل ومحموداً في كثير من الأحيان؛ لأن الخروج عن هذه العملية، يعتبر تطرفاً، وتعصّباً، بل وتحجّراً، لا يقبله العلم[٢١].

وتخلّفنا في مجال العلوم الاجتماعية يرجع في الأساس إلى اجترارنا لمناهج ونظريات الغرب في هذه العلوم، دون أن نسعى إلى تأصيل وتكوين منهجية خاصة بنا تنطلق من معايير إسلامية.

وواقع العلوم الاجتماعية في العالم الإسلامي يدل على التلمذة والتبعية المطلقة للغرب؛ فكان لا بد من تنمية الحاسة الإبداعية، والمقدرة الاجتهادية لدى المشتغلين بهذه العلوم.

والإسلام هو الذي يسمح باستقلال حقيقي ووقف اللهاث وراء تقليد الغرب واقتفاء آثاره. وما هذه كلها إلا شروطاً أولية أساسية لانطلاقة الأمة في طريق الاستقلال والنهضة والتنمية والبحث العلمي، وانتهاج الطريق المستقيم بعيداً عن إتباع السبل[٢٢].

وقضية التأصيل عموماً هي قضية إيجاد عقل مسلم واع مجتهد في قضايا العصر، وقادر على تجاوز سلبيات الماضي والحاضر[٢٣].

هـ/ المقصد الدعـوي :

في مواجهة الغزو الفكري والتبديل الثقافي فإن تأصيل منهجية للعلوم الاجتماعية أصبح ضرورة ملحّة. كما أن مثل هذه المنهجية تعين الدعاة إلى الله تعالى على معرفة مكونات ونظم وأنساق المجتمعات التي يراد للدعوة أن تبث فيها.

إن عالمية الدعوة الإسلامية تقتضي من ذوي التخصص في العلوم الاجتماعية من المسلمين أن يعملوا على تأصيل منهجية للعلوم الاجتماعية؛ حتى تكون وسيلة من وسائل الدعوة إلى الله.

المبحث الثاني
نقائص المنهجية الغربية في العلوم الاجتماعية

هناك بعض العلماء . وبعضهم من الغربيين . الذين انتقدوا المنهجية المتبعة في العلوم الاجتماعية بشدة، وأعلنوا إخفاق هذه العلوم في تحقيق كثير من مقاصدها. وقد نسبوا عدة نقائص إلى هذه المنهجية، من ذلك:

أ/ محدودية مصادر المعرفة :

تقرر المنهجية الغربية في العلوم الاجتماعية أنَّ الطبيعة أو الواقع أو الحس . كلها تدل على معنى واحد في نظرها . لا تعد كمصدر مستقل للمعرفة فحسب، بل كمصدر فريد للمعرفة اليقينية .... وكل ما يأتي من وراء الطبيعية خداع للحقيقة وليس حقيقة. وتعريف (دوركهايم) للظواهر الاجتماعية بأنها تتصف بالشيئية، معناه أن نسد الطريق أمام كل تفكير ديني في فهم الظواهر الاجتماعية، وإقصاء كل معرفة اجتماعية لا تقوم على الحسٍ وحده، واعتبار كل تفكير ديني تفكيراً استبطانياً داخلياً ليس إلا ضرباً من الخيال وخارجاً عن دائرة العلم. فوظيفة هذه المقولة هي وظيفة عقائدية توظف الأساليب العلمية لعلمنة أساليب التفكير، وإعادة تفسير الدين والأخلاق والقيم وفق المنطق الوضعي المعادي لكل تفكير ديني؛ وإلا فإن التفسيرات الاجتماعية التي قدّمها (دوركايم) ومن ورائه المدرسة الوضعية لم تكن أكثر من آراء شخصية وخواطر حول قضايا دينية وأخلاقية تتمشى مع ذوق الوضعية ونمط تفكيرها، ولم يقم على صحتها شاهد تاريخي أو حسي.

ووفقاً لهذا الحصر في مصادر المعرفة التي تؤكد عليها المنهجية الغربية في العلوم الاجتماعية – يمكننا أن نطمئن إلى الرأي القائل بأن هذه المنهجية تمارس نشاطاً ضد الموضوعية التي تدعي أنها تقوم عليها؛ فهي أولاً: تسير في الطريق نفسه الذي سار فيه الأسلوب الكنسي، حينما تريد أن تستقل وحدها بإدراك الحقيقة. وقد كان نجاحها الفجائي مقابل ضعف منافسها الديني المتمثل في النصرانية – قد جعلها تعتقد أنها وحدها التي تستحق القداسة، وهي وحدها منبع وعي الإنسان، وكل ما لا تعلمه فهو وهم، والحقيقة الواقعية مالم تدركها هذه المنهجية – فهي ليست موجودة.

وهي ثانياً: في المجال الإنساني على العكس من الأسلوب الكنسي الذي كان يختزل الحقيقة في جانبها الغيبي وحده، تختزل هي الحقيقة الإنسانية في حدودها المادية والواقعية وحدها[٢٤].

ب/ محدودية وسائل اختبارها لمعارفها العقلية :

جعلت المنهجية الغربية في العلوم الاجتماعية من المنهج التجريبي وحده كافلاً وحيداً لصحة المعرفة أو العلم، وليس الأمر كذلك كما لا يخفى، فالعلوم الاجتماعية تحكمها عوامل أخرى تحول دون اصطناع المناهج التجريبية:

١. إنَّ حرية الإرادة البشرية تتدخل في الإرادة الإنسانية وتتكفل بتغيير مجراها تغييراً

قد يجعل من العسير إخضاعها لقانون علمي ثابت.

٢. يتعذّر إجراء التجارب في مجال العلوم الإنسانية إلا في نطاق ضيِّق محدود بحيث لا يمكن من المعقول إقامة منهج البحث على أساسها.

٣. إنَّ القوانين الطبيعية عامة صادقة في كل زمان ومكان، أما مقررات العلوم الاجتماعية والإنسانية فتشير على عكس هذه القوانين إلى ظروف شخصية تاريخية.

٤. إن قوانين العلوم الاجتماعية والإنسانية ليست موضوعية خالصة، فالذاتية تؤثر في العلوم الاجتماعية والإنسانية بصورة واضحة.

٥. إنَّ الدقة في قوانين العلوم الطبيعية مرجعها إلى صورتها الرياضية؛ لأن من الميسور أن تقاس مقاديرها كمياً، أما العلوم الاجتماعية والإنسانية فيتعذَر إخضاع موضوعاتها لهذا الضبط الكمي، ويستحيل تصويرها بالمعادلات الرياضية الدقيقة[٢٥].

ج/ وقوعها في خطيئة القياس مع الفوارق :

إنَّ نموذج العلوم الطبيعية تردد كثيراً في أدبيات العلوم الاجتماعية، وقد حاول علماء العلوم الاجتماعية استخدام مناهج العلوم الطبيعية القائمة على الملاحظة والتجربة؛ وذلك لتأكيد وحدة العلم عبر تأكيد وحدة المنهج التجريبي على أجزاء الكون في جانبيه المادي والمعنوي.

وهكذا يرى علماء العلوم الاجتماعية أنَّ العلوم الطبيعية هي النموذج الذي يجب أن تحذو منهجية العلوم الاجتماعية حذوه، ويتطلعون إلى جعلها علوماً تجريبية تصاغ لها القوانين... وتؤدي إلى تنبؤات دقيقة وصادقة... وهذا بدوره سيؤدي إلى التوصل إلى نظريات مثل نظريات العلوم الطبيعية.

ويتفق الماركسيون مع هذا الطرح إذ يعتقدون بضرورة هندسة النفس الإنسانية بطريقة يسهل معها التحكم في السلوك تحكماً دقيقاً.

وعندما ينظر الإنسان بهذا المنظار؛ فإنَّ الصورة تبدو باهتة، إذ يعتبر الإنسان كائناً مسلوب الإرادة خاضعاً لتأثير العوامل الخارجية التي تحيط به، ودون هذه المسلَّمة يستعصى الإنسان على الطريقة العلمية التي تدرس الأشياء[٢٦].

إن قياس المنهجية الغربية في العلوم الاجتماعية للحياة البشرية بهذه الصورة (الشيئية) فيه اختزال لجوانب الإنسان الذي خلق الله عز وجل فيه عنصراً غيبياً يتمثّل في الروح. قال الله تعالى: "وَيَسۡـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلرُّوحِ قُلِ ٱلرُّوحُ مِنۡ أَمۡرِ رَبِّي وَمَآ أُوتِيتُم مِّنَ ٱلۡعِلۡمِ إِلَّا قَلِيلٗا"[٢٧]. وعدم إدراك هذه المنهجية لهذا العنصر الغيبي ووضعه في تصورها يعد من نقائصها الكبرى.

د/ المحدودية والانحصار في النظرة والميدان زماناً ومكاناً :

إنَّ كل ما افترضته المنهجية الغربية في العلوم الاجتماعية في دراساتها وما بنته بعد ذلك على تلك الافتراضات ينطلق من الإنسان الغربي والظروف الغربية والزمانية

والمكانية، لا يتعداها إلى نظرة إنسانية عالمية في الزمان والمكان. ولذلك فإنَّ إعادة طرح هذا النوع من المعرفة وفق منهجية إسلامية لا يحقق مقصداً إسلامياً أو يستجيب لحاجة إسلامية فقط، بل يحقق خدمة للبشرية عامة، ما أحوج الإنسانية إلى تحقيقها.

ولقد استمرت الدراسات الإنسانية في الغرب تتحدث عن (الإنسان) و(الإنسانية) لكن بالمفهوم الذي يحصر هذه المصطلحات في (الإنسان الغربي)، و(الإنسانية الغربية). وهي حين لم تستبعد تماماً من دائرة الإنسانية ملايين السود والحمر والصفر في أفريقيا وآسيا وأمريكا اللاتينية؛ فلأنها عدتهم مخلوقات قريبة من الإنسانية يمكن أن تستغل لصالح الإنسانية الغربية[٢٨].

المبحث الثالث
معالم تأصيل منهجية العلوم الاجتماعية

إنَّ تطوير منهجية أصولية إسلامية للعلوم الاجتماعية – من شأنها أن تزيل النقائص التي تتسم بها المنهجية الغربية، وتقرب العمليات التحليلية والتفسيرية في الوصول إلى نتائج علمية وعملية أكثر ثباتاً وواقعية.

ولا نقصد بالمنهج الأصولي معناه المستعمل في أصول الفقه والذي يرتبط بإخضاع الأحكام الشرعية لأدلتها التفصيلية فحسب، وإنما نقصد معناه الشامل الذي يتجاوز دائرة التشريع إلى دائرة الفكر والثقافة والتصورات التي يحملها الإنسان عن الكون والحياة. والغاية من المنهج الأصولي جعل الهيمنة على أفعال الإنسان للوحي وصبغ الحياة بالصبغة الشرعية وتحقيق معنى الألوهية في الأرض. والمنهج الأصولي هو المنهج الذي استخدمه علماء المسلمين للحفاظ على جوهر الإسلام من الذوبان، والحفاظ على الذات الإسلامية، وصقل الشخصية الإسلامية، ونقض كل العلائق الأجنبية عنها(٢٩).

والغريب أن دعاة المذهبية الغربية ـ وهم بعيدون كل البعد عن العلمية والموضوعية ـ يزعمون أن البحث الذي يقوم على أساس من الدين والعقيدة هو بحث غيبي، أو مثالي يفتقر إلى الواقعية وإلى مقومات البحث العلمي. وهم بذلك لا يفرقون بين دين وآخر. ونجد أن دعوى الفصل بين الإسلام والعلم دعوى غير صحيحة؛ لأنها قامت على خطأ منهجي يتمثل في تعميم نتائج الاستقراء الناقص (Incomplete Induction) لأديان وثنية أو محرَّفة كالهندوكية والكنفوشيوسية واليهودية والنصرانية ـ على الدين الصحيح وهو الإسلام. كما زعم (تيرجو) و (أوجست كونت) أن العقل الإنساني يتحرر بالتدريج من التصورات والمعتقدات الدينية كلما تقدمت معرفة الإنسان بالطبيعة. قد ينطبق هذا الكلام على الأديان الأخرى غير الإسلام ولكن الإسلام (وعلى العكس من ذلك تماماً) لا يخشى العلم والعلماء؛ بل إنه يدعو إلى العلم، ويحث عليه(٣٠).

إنَّ تطوير منهجية أصولية إسلامية للعلوم الاجتماعية تساهم عن طريق المبادئ والمفاهيم المرتبطة بفطرة الإنسان وبتطور المجتمعات البشرية عبر التاريخ – تساهم في توجيه هذه العلوم وتدعيمها. فالمنهجية الأصولية الإسلامية لا تضر بالطابع العلمي للعلوم الاجتماعية، شريطة أن تتم في إطار العلاقة بين العقل والنقل والواقع، وتفتح المنهجية الأصولية الإسلامية آفاقاً واسعة أمام البحث في ميدان العلوم الاجتماعية. إذ أن ذلك يمنع الدراسة من أن تنتهي إلى وثوقية كاذبة أو نسبية هدامة، ويفتح أمامها آفاقاً واسعة؛ لأن باب الاجتهاد مفتوح بصفة مستمرة. فالبعد الغيبي والاجتهاد هما اللذان يبعدان تحليل الواقع من السقوط في فخ النسبية والتفكك، ويسموان به إلى مستوى التركيب بين الثبات والتغير(٣١).

إنَّ القول بأنَّ الدين يلغي العلم، أو أنَّ العلم يلغي الدين – إنما هي سخرية تضحك

بها على أنفسنا، أو يضحك بها غيرنا علينا لكي نترك أحدهما فنضيع. إنَّ كثيراً من أمم الشرقِ قد وقعت في هذا الشرك، وعن هذا الطريق راح القصاب الغربي يعمل بالفريسة سلخاً وذبحاً وتقطيعاً. إن الخطر هو نفس الخطر سواء في قبولٍ دين يرفض العلم، أو قبول علم يرفض الدين، والأمران كلاهما لا يمكن أن نجد لهما سنداً في القرآن والسنة[٣٢].

فالعلوم ليست في حد ذاتها مادية ولا روحية ولكنها يمكن أن تنقلب إلى هذا المظهر أو ذاك حسب استعدادنا العقلي الخاص. وعلوم الغرب ليست مضرة بالحقيقة الثقافية في الإسلام دائماً، وإنما المضر هو روح المدنية الغربية التي يتعرض بها المسلم إلى تلك العلوم. فالأثر الأكبر يجيء عندما تتلقى هذه العلوم أوعية خالية من رصيد عقدي يعينها على المقارنة والمناقشة، ويحميها من الأسر والاستلاب[٣٣]. ومن خلال منهجية تأصيلية للعلوم الاجتماعية؛ يمكن إدراك حقائق عن الإنسان لا يمكن إدراكها بغير الاستضاءة بالوحي الإلهي المحفوظ.

وكما يقول (ألكس كاريل) في كتابه (الإنسان .... ذلك المجهول): " فمن الواضح أن جميع ما حققه العلماء من تقدم فيما يتعلق بدراسة الإنسان غير كاف، وأن معرفتنا بأنفسنا ما زالت بدائية في الغالب ...".

هذا تقرير عالم في العلوم، أتيحت له فرصة نادرة كما يقول في مقدمة كتابه . لأن يقضي معظم وقته يبحث في المعمل، ويفيد من تجارب العلماء الآخرين في الطبيعة والكيمياء، وعلم الحياة، وعلم وظائف الأعضاء إلى جانب تخصصه في الطب، ومع ذلك فالجماهير (بما في ذلك جماهير المثقفين) يأخذها غرور العلم الأجوف، فيظنون أنهم عرفوا كل شيء في عالم الإنسان خاصةً، وأنهم مؤهلون لأن يفتوا في قضايا الإنسان في تأكد وتمكّن[٣٤].

ومن خلال استقراء أدبيات العلوم الاجتماعية نجد أن هناك مجموعة كبيرة من العلماء تؤكد إخفاق هذه العلوم في التوصل إلى قوانين اجتماعية عامة من شأنها أن تحقق الثبات في فهم الظاهرات الاجتماعية والتنبؤ بالسلوك الاجتماعي.

ومن خلال منهجية تأصيلية تستضيء بالوحي الإلهي المحفوظ يمكن للعلوم الاجتماعية أن تقتحم العقبة وتجلي الكثير من الغموض الذي يكتنف الحياة الاجتماعية في ماضيها وحاضرها ومستقبلها؛ ولا يمكن للعقل البشري منفرداً التوصل إلى إزالة هذا الغموض. وحين اتجه العقل البشري إلى دراسة الحياة الاجتماعية والفعل الاجتماعي بعيداً عن الوحي الإلهي المحفوظ، وصل إلى مجرد فروض وتخمينات وتخبطات أثرت في مسيرة العلوم الاجتماعية.

وتبياناً لأهمية الوحي المحفوظ في الكشف عن بعض القوانين الاجتماعية نسجل الملاحظات الآتية:

أ/ إنَّ هذه القوانين التي يكشف عنها الوحي المحفوظ في بعض جوانبها تتميز ببعد غيبي؛ بمعنى أنها تعمق فكرتنا عن تجارب الأمم الماضية الممتدة في الزمن والتي لا نملك

إمكانيات الكشف الكامل عنها. ومن ثم فإنَّ جهلنا بهذه القوانين ليس عجزاً في حد ذاته وإنما يرجع إلى نقص استقرائنا حول تلك الفترات.

ومن هنا يكون استنادنا إلى الوحي أمراً ضرورياً في معرفة تلك الأحداث بالتفصيل ومعرفة القانون العام الذي خضعت له تلك الأحداث في حركتها التاريخية. ونشير هنا إلى أن الإمكانيات الحديثة المتبعة في دراسة الحضارات الماضية بإمكانها أن تضيء بعض الجوانب حولها ويمكن أن تحقق نجاحاً في استرشادها بالوحي.

ب/ إنَّ القوانين الاجتماعية التي يطرحها الوحي تأتي في سياقات مختلفة فكما تجيء في السياقات الخاصة باستقراء أحوال الأمم الماضية، أيضاً تجيء ضمن السياق التشريعي، والذي يحمل دلالة إضافية غير الدلالة التشريعية تتعلق بالمعنى الواقعي والاجتماعي كما هو في قوله تعالى: ﴿ وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ ﴾[٣٥]. ﴿ وَاتَّقُواْ فِتْنَةً لاَّ تُصِيبَنَّ الَّذِينَ ظَلَمُواْ مِنكُمْ خَآصَّةً...﴾[٣٦]، ﴿.... كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴾[٣٧]. فمجموع الآيات الواردة في هذه المواضيع، بالإضافة إلى كونها تقرر أحكاما تشريعية توجب القيام بهذه الفرائض -تعتبر أحكاما واقعية. كذلك تقرر علاقة طردية بين هذه الأحكام التشريعية وثمرتها في الحياة الاجتماعية؛ فحيث يتم الأداء الصحيح لهذه الفرائض تحصل التقوى والطمأنينة وتحترم الحقوق وتؤدى الواجبات ويتوفر الأمن...، وحيث ينتقص هذا الأداء تختلف تلك المواصفات جميعاً. نقول إن هذا الحكم حكم واقعي بمعنى أننا نستطيع أن نؤكده واقعياً بمشاهدة آثاره، ونستطيع أن ندعمه بكثير من الشواهد التاريخية والمعاشة، والتي تبرز العلاقة الجدلية بين تلك الأحكام وبين استقرار المجتمعات وبالعكس.

ج/ إن واقعية القوانين الاجتماعية التي تستند على الوحي قرآناً وسنةً لها درجة كبيرة من الأهمية؛ لأنها تجعل فكرتنا عن أهمية الوحي في المعرفة الاجتماعية مؤسسة علمياً وواقعياً. بمعنى أن هذه القوانين التي نتحدث عنها ليست مجرد قوانين صورية نظرية ذات طابع افتراضي، وهي المشكلة التي ظلت القوانين الاجتماعية الوضعية تعاني منها وما زالت. فهذه القوانين مؤسسة واقعياً؛ لأنَّ الشواهد الواقعية تؤكد صحتها؛ وإن كنا مبدئياً نفترض صدقها بداهةً؛ لاعتقادنا الجازم أن مقررات الوحي المحفوظ هي من قبيل المسلَّمات التي لا تحتاج إلى إثبات. معنى هذا أننا إذا توصلنا إلى ما يشبه القوانين الاجتماعية مما يناقض أو يتعارض مع القوانين الاجتماعية المستندة إلى الوحي؛ فإن استخلاصاتنا تكون خاطئة وتحتاج إلى مراجعة.

د/ حينما تؤكد على مصداقية القوانين الاجتماعية التي يقررها القرآن ينصرف تفكيرنا مباشرةً إلى تلك القضية الشائكة التي لا زالت تخوض فيها العلوم الاجتماعية والمتعلقة بحتمية القوانين الاجتماعية. إنَّ القرآن يشير إلى أنَّ القوانين التي يحدثنا عنها حتمية ولازمة الوقوع والتحقق وهي لا تتغير ولا تتبدل ولا تتخلف، فهل يتيح لنا هذا الثبات والاطراد إمكانية التنبؤ بما سيحدث في المستقبل ويتحقق بذلك هدف العلوم الاجتماعية؟

ليست القضية على هذه البساطة، فالقوانين التي يتحدث عنها الوحي تتميز بأنها قوانين مطلقة تنطبق على كل زمان ومكان متى توافرت مواصفاتها تحققت شروطها الموضوعية. والوحي يحدثنا عن مستقبل الإنسانية وعن التحولات التي سوف يشهدها المجتمع الإنساني. ويعطينا مجموعة من الوصفات تصلح للاهتداء بها للسير نحو مستقبل أفضل، وإن كان الإنسان حراً في تنفيذ مخططاته، والمجتمع الإنساني مجموعة صراعات معقّدة ومصالح متضاربة، والصراع الدائم هو صراع بين الحق والباطل والأيام دول بين الناس كما أشار ذلك القرآن الكريم: ﴿ وَتِلْكَ الأَيَّامُ نُدَاوِلُهَا بَيْنَ النَّاسِ ﴾[٣٨]، والإنسان المسلم يعرف معرفة يقينية من خلال تنبؤات الوحي أن العاقبة للمتقين، وأن النصر للمؤمنين، وأنهم أصحاب الموقف الأخير، ولكن لا أحد يستطيع أن يحدد ظروفه وشروطه: ﴿ وَمَا تَدْرِي نَفْسٌ مَّاذَا تَكْسِبُ غَداً ﴾[٣٩].

ومن جهة أخرى نجد أن الإنسان يستشعر في نفسه الحرية والقدرة على التأثير، ولكنها ليست حرية مطلقة، بل هي في تفاعل دائم مع القدر الإلهي الذي يضبط حركة الإنسان، ويمكنه من السمو أو الانحطاط بحسب سعيه وبحسب اتجاهه إلى الخير أو الشر. إن فائدة الوحي في إمكانية التنبؤ بالمستقبل البشري لها أهمية خاصة في تصحيح التعميمات التي أقرتها النظريات الاجتماعية الكبرى فعالم العلوم الاجتماعية (المسلم على الأقل) لن يقر نظرية (روستو) بشأن اتجاه الإنسانية إلى نحو فلك الرأسمالية، ولن يكرر أخطاء الماركسية في إصرارها على المستقبل الشيوعي للإنسانية؛ فهو يدرك أنها تعميمات زائفة، ويدرك المصير النهائي والحقيقي الذي ستتجه إليه الإنسانية حتماً[٤٠].

وهنا نود أن نؤكِّد أنه لا يمكن أن يكون في أصل المعرفة الإسلامية تعارض حقيقي بين العقل والوحي؛ فمن الحقائق التاريخية البدهية أن الإسلام قد جاء ليفتح العقل ـ الذي خلقه الله ـ الأبواب ويسخِّره لما خلقه الله من أجله في خدمة الإنسان والحياة والبناء والإصلاح، ولم يكن ليأتي الوحي الذي أنزله الله هداية ورحمة للناس أبداً عدواً له، ولا قيداً وحجراً على طاقاته وقدراته التي أبدعها الخالق فيه[٤١].

إنَّ الجفاف الروحي الذي يشكو منه الغرب الآن قد وصل إليه بإهماله معطيات الوحي المحفوظ، واستخدام العقل وحده، بينما نجد المسلمين قد اعتراهم التخلف حين أهملوا دور العقل واعتبروا الكون وارتياد آفاقه للعبرة والاتعاظ، وليس لاكتشاف النواميس وتسخيرها لخدمة البشرية[٤٢] .

وهكذا فبدلاً من مقولة التوفيق بين العقل والشرع التي راح بعض علماء الإسلام ضحيةً لها والعصرانيون كذلك، يتبع التفكير الإسلامي المعاصر منهجية أخرى تتمثل في العقل المرتبط بالشريعة بصفة تعبدية: فهي التي تنير له الطريق، فالتفكير الإسلامي يطرح مشكلة العقل بصفته أداة معرفية ضرورية ونسبية[٤٣].

فالمنهجية المتكاملة التي رسمها القرآن تربط بين العقل والحواس والوحي والنظر في الكون والتفكُّر والتدبُّر، كل هذه العوامل مجتمعة هي أساس المنهجية التي تحقق اليقين

وتدفع الإنسان في الحياة قادراً على الحركة والبناء(٤٤).

ولعل من أهم جوانب البحث في المنهجية التأصيلية للعلوم الاجتماعية: الكشف عن النماذج المرجعية (Reference Model) التي تحدد السلوك الإنساني المتوازن في تعاملاته الذاتية والاجتماعية والبيئية. وهذه النماذج يستخلصها الباحث من النصوص، ومن التاريخ الأسمى الذي يذخر بالنماذج التي تبيِّن السلوك الإسلامي المتوازن في المجالات الاجتماعية المختلفة. وفي هدى هذه النماذج المرجعية، يستطيع الباحث أن يفرض الفروض وأن يصوغ النظريات التي تحاول تفسير الجوانب الاجتماعية، ويتقيِّد في ذلك بالنصوص الإسلامية من كتاب وسنة، ويستطيع الباحث أن يتوصل إلى أفضل أساليب السياسة الاجتماعية الرشيدة، كما يستطيع أن يكشف عن انحرافات الجانب الاجتماعي (موضوع البحث) عن مساره التوازني الذي يحدده النموذج المرجعي.

فالباحث عندما يبحث في سلوك الأفراد ـ كما هو قائم بالفعل ـ أي عندما يبحث ما هو كائن، فإنه يبحثه في هدى النموذج المرجعي، أي في هدى ما يجب أو ما كان يجب أن يكون. ونجد أن الفكر الوضعي قد أقام نموذجاً اختلالياً مشوهاً عن الإنسان الاجتماعي الذي يندفع في عملية إشباع رغباته دون التقيّد بأية قيم دينية أو أخلاقية(٤٥)

وإذا كانت المنهجية التأصيلية ترى أن العلوم الاجتماعية علوماً عقائدية، تدور وجوداً وعدماً مع عقيدة التوحيد بكل مقتضياتها الإيمانية التعبدية والتعاملية والأخلاقية؛ فذلك يعني أن الإسلام بكافة قواعده وأحكامه يشكِّل الإطار المرجعي الذي يتقيّد به الباحث في تحديد منهج البحث وأدواته ومجالاته، والغاية المستهدفة منه. وإذا كان الفكر الوضعي الذي يفتقر إلى مثل هذا الإطار المرجعي قد أقام علوماً اجتماعية في غيبة عن المنهجية الإسلامية خلال القرنين الماضيين. فإننا نستطيع أن نتبيَّن أن إقامة علوم اجتماعية من منطلقات إسلامية ـ هي بمثابة علوم جديدة، تختلف في كثير من مفاهيمها وفروضها ونظرياتها عن العلوم الوضعية الراهنة(٤٦).

وهذا يقودنا إلى البحث عن العلاقة بين المنهجية التأصيلية للعلوم الاجتماعية وعلوم الشريعة الإسلامية.

لماذا لم تطور علوم الشريعة الإسلامية منهجية بحثية لدراسة الفعل الاجتماعي في عصورها السابقة؟ ما هي العلاقة بين العلوم الاجتماعية ذات المنطلقات الإسلامية وعلم أصول الفقه؟ وما هي العلاقة بين هذه العلوم وعلم الفقه؟ وما هو المأمول من حركة الاجتهاد في مجال العلوم الاجتماعية ذات المنطلقات الإسلامية؟

نجد أنَّ المنطلقات التي قامت عليها علوم الشريعة الإسلامية من فقه وأصول، قد انصرفت إلى الجزئيات دون الكليات، وانغلقت في دائرة المباحث اللفظية، حتى أن علم أصول الفقه قلَّما نظر إلى مقاصد الشريعة، وإنما اقتصر على النظر في الألفاظ والاستدلال على الأحكام القياسية، حتى باتت هذه العلوم موضعاً للممارسات الذهنية التجريدية، التي تدور في جزئيات النصوص وتقاسيم الألفاظ وتباين التفريعات على

التفريعات حتى أنه اقترن ضياع الرؤية الكلية مع الابتعاد رويداً بهذه العلوم عن مجالات الحياة وانحسار تأثير العقل فيها(٤٧).

ورغم نجاح المنهجية الأصولية الإسلامية في صدر الإسلام في توجيه حياة المجتمع في كل جوانبها، إلا أنها في العصور المتأخرة قد أصيبت بعدد من الشوائب التي قللت فاعليتها، وعلى سبيل المثال فقد انتقد (عبد الحميد أبو سليمان) بمرارة ما أسماه: (بقصور المنهجية الإسلامية بمفهومها التقليدي): نتيجة الانفصام بين علماء الإسلام من جانب وبين القيادة السياسية للمجتمع المسلم من جانب آخر والتي أدت إلى انصراف العلماء إلى العمل في التأليف والبحث والدرس والتأصيل للجوانب الخاصة بدراسات نصوص القرآن الكريم والسنة النبوية المطهَّرة، وما يتعلق بشؤون الأفراد من عبادات ومعاملات، دون كبير التفات إلى شؤون السياسة والحكم ومؤسسات المجتمع وذاتيته الجماعية والعامة. وضاعت حكمة السياسة الشرعية وحركية الفقه والتفكير الإسلامي، وانعدم في كثير من هذا التفكير بعدا الزمان والمكان وموضع النص الجزئي من أصل مجمل الوحي والفطرة الإنسانية والكونية .. وقد أدى هذا كله إلى تقسيم العلوم إلى " علوم شرعية وغير شرعية " وارتبط ذلك " بوأد العلوم الاجتماعية " ثم يشير إلى أنه وإن كان الفقه الإسلامي خاصة تتخلله تأملات اجتماعية إسلامية، ولكنه لا يقدم ما يمكن اعتباره علوماً اجتماعية إسلامية .. بسبب الفصام والعزلة عن أن يوالى التقدم، وأن يأخذ بزمام المبادرة الفكرية والتنظيرية لتوجيه مسيرة حياة الأمة ومؤسساتها الاجتماعية، وإمدادها بالحلول والبدائل الحضارية اللازمة لمواكبة إمكاناتها وحاجاتها والتحديات التي تواجهها(٤٨).

إنَّ تركيز الاجتهاد القديم على الفرد كان عائقاً معرفياً أمام ظهور نظرية اجتماعية إسلامية. وعلى العكس من هذا، فالتفكير الإسلامي المعاصر، مع إعطائه الأهمية للفرد، فهو يتصور بصفة مستمرة نموذج المجتمع الإسلامي ...

ومن الأهمية بمكان أن تكون لعلماء العلوم الاجتماعية الإسلامية ذخيرة ضخمة من مفردات علم أصول الفقه. ووجه الصلة بين عالم العلوم الاجتماعية الإسلامية وعالم أصول الفقه أنهما تشغلهما نفس الاهتمامات من حيث التعرف على أحوال الناس وسلوكياتهم وأخلاقياتهم ومعاملاتهم وكل ما يتعلق بأعرافهم وعاداتهم وتقاليدهم. فعالم الأصول يهتم بهذه الأمور من حيث التعرف على وجوه المصلحة التي تكون مناطاً للحكم الشرعي ومدى اتفاق هذه المصلحة مع النصوص الشرعية أو مخالفتها والتعرف على درجتها وأقسامها. فإذا تحقق وجود مصلحة معتبرة شرعاً في أعراف الناس وعوائدهم كانت مناطاً للحكم، وأخذت بعين الاعتبار في التشريع، وإن كانت مصلحة متوهمة لم يكن لها أدنى اعتبار(٤٩).

أما العلاقة بين الفقه والعلوم الاجتماعية الإسلامية فنجد أنَّ هذه العلوم تتجه إلى الجانب الوصفي للظاهرة فتدرس العوامل المؤثرة عليها والعلاقات السببية المتصلة بها،

أما الفقيه فيتجه إلى الجانب القيمي من الظاهرة وهو حكم الشريعة فيها ومعايير الحل والحرمة في الصور المختلفة للظاهـرة.

فالفقيه وعالم العلوم الاجتماعية ينظران إلى الواقع الاجتماعي نظرة تقييمية معيارية، والأول يقصد الفتوى بينما الثاني يقصد اكتشاف الخلل والعمل على إصلاحه[٥٠].

ويرى بعض الباحثين تطوير الفقه الإسلامي بتقسيمه إلى علوم اجتماعية متعددة، فيكون هناك فقه اجتماع، وفقه اقتصاد، وفقه سياسة وحكم، وفقه تشريع وقانون، وغير ذلك من العلوم، ولا أحسب أن في ذلك ضيراً شريطة أن يسبق هذا التطوير الفقهي تطوير أصولي منهجي، بحيث تقام هذه العلوم المختلفة على نسق واحد، وتخضع جميعاً لمنطق واحد، وتسير جميعاً نحو هدف واحد، هو تحقيق الشريعة التي تتوخى تحقيق مصالح العباد. وقد توصَّل العديد من العلماء المسلمين المشتغلين بتأصيل العلوم الاجتماعية إلى أهمية إلغاء كليات الآداب والعلوم الإنسانية وكلية الشريعة والدراسات الإسلامية المنفصلتين، إذ ينبغي أن تمزج الكليتان في كلية واحدة ذات أقسام عديدة على أساس التخصص أو على أساس اهتمام قسم ما بعلم معيَّن. فهناك آثار سلبية مترتبة على وجود نظامين مختلفين للتعليم، أحدهما مدني، والآخر ديني، وما نتج عن ذلك من فصل بين العلوم الشرعية والمدنية، وعزل خريجي المدارس الدينية عن التأثير في الحياة العامة، فكان لا بد من السعي لإيجاد منهج شامل يزود الدارس بقدر كاف من العلوم الإسلامية والمعارف المعاصرة المنطلقة من منهجية إسلامية خالصة[٥١].

ومن الأهمية بمكان أن يكون من يتصدى للعلوم الاجتماعية من منظور إسلامي على علاقة حميمة مع معارف الوحي، ومقاصد الشريعة، وله قدرة على الاستنباط والاجتهاد، بالإضافة إلى فقه الواقع الاجتماعي.

فإذا كنّا كما يقول طه جابر العلواني: لا نرضى بأن يكون مصدر معارفنا كلها هو (الوجود) وحده، كما يفعل علماء الغرب، وإذا كنّا قد انتهينا إلى ضرورة ضم (الوحي) ليكون مصدرنا الآخر للمعرفة؛ فلا بدَّ من منهج يتعامل بكفاءة مع هذين المصدرين من مصادر المعرفة (الوحي والوجود). وإذا كانت لنا ملاحظات على المنهج الغربي المعاصر للتعامل مع الوجود، وإذا كانت لنا أيضاً ملاحظات على منهج الأصوليين، فإن علينا أن ننظر إلى هذه المناهج جميعاً لنرى ما هو صالح وما يمكن توظيفه منها " وما تحتاجه المساحات الخالية " لنضيفه إلى تلك المناهج .. " لكي يتكامل عندنا المنهج العلمي المعاصر مع المنهج الأصولي فنسد الفراغ الذي لم يسد في الظاهرة الإنسانية ". ويحذرنا طه العلواني. وهو من المتخصصين البارزين في علم أصول الفقه. من الظن بأن إجراء بعض تعديلات طفيفة على منهج الأصوليين يمكن أن يجعله منهجاً صالحاً لكل القضايا، فالظاهرة الاجتماعية والإنسانية يستحيل أن نتعامل معها كما نتعامل مع الظاهرة الفقهية ذات الصفة الجزئية في الغالب. كما أن الظاهرة الفقهية المطلوب منها أن تتبيَّن الحكم الشرعي التكليفي أو الوضعي " معناه في علم الأصول ما وضعه الشارع من أمارات لثبوت أو انتفاء". أما

الظاهرة الاجتماعية والإنسانية فنريد منها أن تتبيَّن القوانين والسنن وشبكة العلاقات التي يمكن على ضوئها أن نقيم نظاماً اجتماعياً صالحاً. ويقرر (العلواني) أنه لا بدَّ من إعادة النظر في الاجتهاد، ليكون مفهومه (هو المفهوم الذي ينسجم مع مقاصد الإسلام، والذي يمكن أن نتعامل به مع الظواهر المختلفة، آنذاك ربما يكون لدينا فقه من نوع آخر، ليس الفقه في الأحكام الجزئية المعروفة، وإنما فقه نستطيع أن نسميه فقه الواقع؛ فالدراسات الاجتماعية المختلفة تُعد نوعاً من فقه الواقع...". وينعي (العلواني) على الفقهاء إهمالهم فقه الواقع واقتصارهم على الفهم اللغوي، فالحكم الشرعي خطاب الله المتعلق بأفعال المكلفين (إما بالطلب أو التخيير)، وأن أركان الحكم: حاكم وهو الله سبحانه وتعالى. ومحكوم عليه، وهو المكلّف الإنسان. ومحكوم به، وهو الحكم، ولكن المحكوم عليه الذي هو الإنسان: طبيعته، قوته، ضعفه، (عندما) نتحدث عن رفع الحرج، وعن التكاليف، وعن سد الذرائع، وعن المصلحة، والاستحسان، هذه كلها لا نستطيع أن نعرفها دون أن نتعرف على هذا المحكوم عليه الذي هو الإنسان فرداً أو أسرة أو دولة أو قيادة.

ويضيف (عبد الحميد أبو سليمان) في نفس الاتجاه أن: " العقل المسلم والمنهج الأصولي قد قدَّما للإنسانية تراثاً وفكراً حضارياً غير مسبوق أضاء حلكة الأفق الإنساني كله، (ولكن) مع تعاظم الهوة بين الغاية الإسلامية والالتزام الإسلامي، ضعف الأثر الإسلامي (اليوم) فإنَّ جوهر أزمة هذه الأمة إنما ينبع من الجمود والقصور والتدهور الذي ألمَّ بمنهجية تفكيرها الإسلامي، مما أدى إلى تدهور قدراتها. ولعل هذا كله يشير من جهة إلى أنه لا صلاح لهذه الأمة إلا بما صلح به أولها، أي بمنهج أصولي مستجيب بجرأة وفاعلية لحاجات الواقع المتغير، سائر في حدود التوجيه الإلهي ومنضبط به بما لا يترك مجالاً لمساحات خالية من حياة المجتمعات المسلمة تغيب عنها شمس المنهجية الإسلامية الحية، تملأ بغثاء من إفراز العقول البشرية غير المهتدية بنور الوحي وغير المنضبطة بضوابطه. كما أنَّ هذا كله يشير من جهة أخرى إلى حاجتنا الماسة إلى جهود ..... المختصين في المناهج الأصولية ممن لديهم القدرة والكفاءة، وممن يدركون هذه الأبعاد الكبرى للقضية، وممن يستطيعون النظر في الكيفية التي يمكن بها أن تستجيب تلك المناهج للقضايا الكلية الأوسع التي تهتم بها العلوم الاجتماعية، حتى تتكامل بها علوم الإسلام، بما يخدم الأمة وحاجاتها وبما يعيننا على النهوض من كبوتها[٥٢].

وفي ضوء تحليلنا السابق لنقائص المنهجية الغربية يتبيَّن لنا أنَّ منهجية العلوم الاجتماعية الحديثة وإن كانت لازمة بالضرورة كأحد المكونين الرئيسيين لمنهجية التوجيه الإسلامي للعلوم الاجتماعية، إلا أنَّ هناك تعديلات جوهرية لا بدَّ من إحداثها في تلك المنهجية وفي النظرية المعرفية التي تستند إليها إذا أردنا أن نحقق ما هو متوقع منها من فائدة في بناء علوم اجتماعية إسلامية صحيحة، وأول تلك التعديلات يتمثل في إفساح المجال لدراسة علم الغيب المتضمن في الجانب الروحي للإنسان بالرجوع إلى المصدر الأساسي للمعرفة فيه، ألا وهو الوحي؛ دون الاقتصار التقليدي على عالم الشهادة وعلى

شهادة الحواس، وأما ثانيها: فيتصل بالنظرة إلى طبيعة الإنسان والمجتمع الإنساني من حيث أنهما . بطبيعتهما . لا تجدي فيهما دراسة ما هو كائن وحده، وإنما لا بدَّ لفهم سلوكهما من تعدي ذلك إلى الانطلاق من بُعد معياري، بشرط أن يكون لهذا البعد المعياري صدق تجاوزي (Transcendent)؛ أي أن يكون مصدره مصدراً متعالياً عن البشر، وأن يكون سند وصوله إلينا سنداً صحيحاً موثوقاً بعيداً عن التزييف والتحريف. ونجد أن الصعوبة الرئيسية التي تقابل الباحث في أسس التكامل بين مناهج ونتائج تنتمي . لظروف تاريخية . إلى ما يشبه عالمين مختلفين (عالم علوم الشريعة الإسلامية، وعالم العلوم الاجتماعية) إنما تكمن في معيار الصدق المطبق في كلٍ منهما، فمعيار الصدق في علوم الشريعة الإسلامية يتمثل في صحة إسناد النصوص باستخدام منهج التحقيق التاريخي، ثم في صحة الاستنباط من النصوص باستخدام منهج أصول الفقه، أما معيار الصدق في العلوم الاجتماعية فهو مطابقة النتائج لما يشاهد في الواقع المحسوس باستخدام الملاحظات والتجارب. ولعل أول خطوة لتقريب هذه الفجوة بين المنظورين تتمثل في ضرورة توسيع نظرة كل من المنهجين لحدوده ولجوهر رسالته، بحيث يتجه علم أصول الفقه لإعطاء مزيد من الاهتمام لما كان في الماضي يعتبر من الأصول الفرعية الأقل أهمية، كالاستحسان والمصالح المرسلة بما يمكن . كما يقول (عبد الحميد أبو سليمان) . من تخطى "النظر الجزئي إلى النظر الكلي .. (في ضوء) ما تمليه مقررات الشريعة". وذلك يساعد على تغطية المساحات الخالية التي تتصل بالأمور الاجتماعية والسياسية التي تهم الناس، في الوقت الذي يتجه فيه منهج العلوم الاجتماعية الحديثة إلى إعطاء مساحة أوسع لدراسة النواحي الروحية والاعتقادية في تأثيرها على سلوك الأفراد وتنظيم المجتمعات، مع تخطي النزعة الحسية وتجاوزها إلى الآفاق الأرحب للنظر للإنسان في كليته، والنظر للواقع الاجتماعي في إطار النظرة المعيارية المنطلقة من التصور الموحَّد. أما بوتقة التكامل بين النوعين من المناهج فإنها تتمثل في أنشطة (بناء النظرية) في العلوم الاجتماعية التي ينبغي أن تتم على أسس جديدة قديمة في آن معاً ! فالتوجيه الإسلامي للعلوم الاجتماعية لا يتطلب في حقيقة الأمر هدم كل ما سبقه والبدء من جديد، بقدر ما يتطلب النظر الناقد في ما هو متاح ومقبول ومتعارف عليه في المناهج والإجراءات والضوابط القائمة أولاً، فإن وجد فيها ما يغني فيها ونعمت، وإن وجدت بحاجة إلى إصلاح جزئي فلا بأس بذلك أيضاً. أما إن لم يوجد فيها ما يصلح على الإطلاق فهنا (وهنا فقط) يكون المسوغ الحقيقي للبدء من نقطة الصفر دون تردد أو التفات إلى الوراء. فمثلاً بدلاً من اعتماد الباحث على الخيال والتخمين في الوصول إلى أطر تفسيرية تضم الحقائق (أو المشاهدات المحققة) إلى بعضها لتعطيها معنى، فإنَّ التصور الإسلامي يقدم أطراً تفسيرية مستنبطة وفق المنهجية الأصولية من الكتاب والسنة. ولأن هذه الأطر مستنبطة من مصدر يقيني هو الوحي؛ فإنها تكون بلا ريبٍ أرقى من مجرد الاعتماد على خيال الباحثين، ثم لأنها تتضمن استنباطاً واجتهاداً بشرياً ستظل خاضعة للاختبار لضمان الصدق الواقعي للاستنباط. وبدلاً من

الاعتماد في اختبار الفروض على ما يسمى بالواقع المحسوس وحده، فإن اختبار الفروض في المنهجية الإسلامية سيكون في الواقع الشامل (Total reality) الذي يضم ما هو محسوس وما ليس محسوساً في ذاته بسبب انتمائه إلى عالم الغيب (وهذا بطبيعة الحال يتطلب استخدام طرق غير مباشرة في مشاهدة نتائجه وآثاره). ويتم استنباط الجوانب المعيارية الموجهة للسلوك الفردي وللتنظيمات المجتمعية بالاعتماد على مصادر الشريعة باستخدام المناهج والقواعد الأصولية العامة، بما يضمن أفضل اقتراب ممكن من تحقيق مقاصد الشريعة، وتعتبر هذه الجوانب المعيارية مكملة ومتممة وموجهة للأطر النظرية التي تنطلق منها العلوم الاجتماعية المؤصلة إسلامياً، سواء تم اختبارها بطريقة غير مباشرة، أو قبل أن يتم اختبارها، أو حتى دون أن يتم اختبارها إذا كانت قد روعيت في استنباطها الضوابط الصحيحة في الاستنباط. وينبغي أن نراعي هنا ما هو متعارف عليه من أن ما هو معياري بطبيعته لا يمكن اختباره في ذاته بالرجوع إلى الواقع، لأنه مبني على التفضيل والاختيار. وتتمثل إجراءات المنهج المتوازن التي يمكن للباحث أن يسير في ضوئها حال سعيه لتأصيل أحد موضوعات العلوم الاجتماعية أو حتى أحد فروعها في الآتي:

أ/ اختيار الإطار المرجعي الذي ينطلق البحث في البداية من مفاهيمه.

ب/ الاستنباط من المصادر الإسلامية.

ج/ الاستفادة من نتائج العلوم الاجتماعية الحديثة.

د/ إيجاد التكامل المنشود بين الأطر التصورية الإسلامية وبين النتائج الممحصة المستمدة من العلوم الاجتماعية الحديثة.

هـ/ اختبار وتطوير النظريات الموجّهة إسلامياً.

ومن الواضح أن على الباحثين المتخصصين في العلوم الاجتماعية ممن يريدون أن يسهموا بشكل فعَّال في جهود التوجيه الإسلامي لتلك العلوم عليهم أن يعيدوا تعليم أنفسهم، لاكتساب أكبر قدر مستطاع من علوم الشريعة الإسلامية. خصوصاً ما كان منها منطلقاً للتوجيه الإسلامي للعلوم الاجتماعية؛ حتى تكون إسهاماتهم جادة وصحيحة من جهة، وحتى يكتسبوا ثقة وتعاون المتخصصين في علوم الشريعة من جهة أخرى بما يؤدي بإذن الله إلى تضافر الجهود نحو توحيد العلم الإسلامي في ضوء التصور الإسلامي الواحد[٥٣].

وبعد ....

فإنَّ المنهجية الإسلامية في العلوم الاجتماعية تمثِّل نسقاً متكاملاً مستقلاً عن المنهجية الغربية بكافة اتجاهاتها. فهي تستفيد من بعض جزئيات المنهجية الغربية التي تتلاءم معها، أو تعدل في بعض صيغها حتى تتفق مع تصورها، كما تهمل تماماً ما يتناقض معها.

ومن خلال الطرح العلمي الذي قام به بعض الباحثين في العلوم الاجتماعية

المنطلقين من المنهجية الإسلامية؛ يظهر لنا جلياً أن منهم من تفهم التمايز بينها وبين غيرها، وأن منهم من لم يخرج عن سنن المنهجية الغربية بسبب عدم إدراكه إلى الاختلاف في مصادر المعرفة بين المنهجيتين.

ولن تتمكن المنهجية الإسلامية في العلوم الاجتماعية أن تحقق مقاصدها ما لم تتبلور كمنهجية مستقلة في دراسة الفعل الاجتماعي والظواهر الاجتماعية. وعندها يمكنها أن تمثل حدثاً في العلوم الاجتماعية، بحيث تصل إلى إدراك ما لم تدركه العلوم الاجتماعية الغربية في فهم الحياة البشرية.

وهذا الأمر يتطلب جهوداً متواصلة، وتعاوناً وثيقاً بين الباحثين المسلمين في مضمار العلوم الاجتماعية ﴿ وَقُلِ اعْمَلُواْ فَسَيَرَى اللّهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُ وَالْمُؤْمِنُونَ وَسَتُرَدُّونَ إِلَى عَالِمِ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ ﴾.

الهوامش :

(١) عبد الرحمن حسن حبنكة الميداني . كواشف زيوف في المذاهب الفكرية المعاصرة . ص٩١. ١٠٠ (بتصرف) . دار القلم . دمشق . الطبعة الثانية . ١٤١٢هـ.

(٢) د . الزبير بشير طه . علم النفس في التراث العربي والإسلامي . ص ٢١٧. دار جامعة الخرطوم للنشر . الخرطوم – ١٩٩٥م.

(٣) محمد المبارك . مقال بعنوان نحو صياغة إسلامية لعلم الاجتماع . مجلة المسلم المعاصر . ص ١٦ . العدد الثاني عشر . شوال ١٣٩٧هـ.

(٤) محمد علوان . مفهوم إسلامي جديد لعلم الاجتماع . الجزء الأول . ص ٧.

(٥) أ.د . إسماعيل راجي الفاروقي . صياغة العلوم الاجتماعية صياغة إسلامية . ص١٨ . الدار العالمية للكتاب الإسلامي والمعهد العالمي للفكر الإسلامي . إعادة طبع . ١٤١٦هـ.

(٦) د . عماد الدين خليل . مدخل إلى إسلامية المعرفة مع مخطط مقترح لإسلامية علم التاريخ . ص ٢٦ . المعهد العالمي للفكر الإسلامي . فرجينيا . الطبعة الثانية . ١٤١٢هـ.

(٧) د . محمد سعيد رمضان البوطي . كبرى اليقينيات الكونية وجود الخالق ووظيفة المخلوق . ص ٥١ . دار الفكر . دمشق . الطبعة الثامنة . ١٤٠٥هـ

(٨) د . عبد الرحمن الطريري . العقل العربي وإعادة التشكيل . ص ١٣٦ . كتاب الأمة رقم ٣٥ . وزارة الأوقاف . الدوحة . ١٩٩٣م.

(٩) د . نعمان عبد الرازق السامرائي . اليهود والتحالف مع الأقوياء . من مقدمة عمر عبيد حسنة للكتاب . كتاب الأمة رقم ٣٢ . وزارة الأوقاف . الدوحة . ١٤١٢هـ.

(١٠) سيد قطب . معالم في الطريق . ص ١٢٦ . ١٣٨٨هـ.

(١١) د . عبد القادر هاشم رمزي . الدراسات الإنسانية في ميزان الرؤية الإسلامية . ص٥. دار الثقافة . الدوحة . ١٤٠٤هـ.

(١٢) د .يوسف القرضاوي. الخصائص العامة للإسلام. ص ٢٣٩ .مكتبة وهبة القاهرة. ١٩٨٩م.

(١٣) إتحاد الجامعات العربية . الندوة الأولى للدراسات الإسلامية بالجامعات العربية بجامعة أم درمان الإسلامية . من بحث الدكتور كامل الباقر بعنوان: التعليم الجامعي والدراسات الإسلامية في الوطن العربي . ص٣٥ . دار الفكر العربي . القاهرة . ١٩٨١م.

(١٤) د . إبراهيم عبد الرحمن رجب . منهج التوجيه الإسلامي للعلوم الاجتماعية . مجلة المسلم المعاصر . العدد ٨٠ . ص٢٦، ٢٧ .

(١٥) أحمد بن تيمية . مجموع الفتاوى . ٢٦/٩ . مكتبة ابن تيمية . القاهرة . بدون تاريخ.

(١٦) المرجع نفسه . ٢٦/٩

(١٧) المرجع نفسه . ٢٦/٩

(١٨) صلاح الدين الخليفة أحمد الحسن . علم الاجتماع الإسلامي: دراسة تقييمية . ص ١١٥ . أطروحة ماجستير غير منشورة . جامعة أم درمان الإسلامية.

(١٩) جمعة حماد . إشارات على طريق العمل الإسلامي . ص٧٢ . دار اللواء للصحافة

والنشر . عمان . ١٤٠٢هـ.
(٢٠) د. محمود محمد سفر . دراسة البناء الحضاري (محنة المسلم مع حضارة عصره) . ص١٧ . كتاب الأمة رقم ٢١ . وزارة الأوقاف . الدوحة . ١٤٠٩هـ.
(٢١) د. عبد الرحمن الطريري . مرجع سابق . ص٩٩.
(٢٢) منير شفيق . ردود على أطروحات علمانية . ص٧٨ . الناشر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان . الطبعة الثالثة . ١٤١٢هـ.
(٢٣) د. طه جابر العلواني . مقال بعنوان الأسلمة والتأصيل . مجلة التأصيل . العدد الأول . ص٨٥ . إدارة التأصيل بوزارة التعليم العالي والبحث العلمي . الخرطوم . ١٩٩٤/١٢م.
(٢٤) انظر المعهد العالمي للفكر الإسلامي. المنهجية الإسلامية والعلوم السلوكية والتربوية . كلمة د. طه جابر العلواني . ص٣٢ . المؤتمر العالمي الرابع للفكر الإسلامي . الخرطوم. وانظر أيضاً أنور الجندي . أخطاء المنهج الغربي الوافد . ص٨٧، ٩٠ . دار الكتاب اللبناني . بيروت . ١٩٨٢م. وانظر أيضاً محمد محمد أمزيان . منهج البحث الاجتماعي بين الوضعية والمعيارية . ص٥١، ٥٦، ٥٨، ٧٣ . المعهد العالمي للفكر الإسلامي . فرجينيا . ١٤١٢هـ.
(٢٥) انظر المعهد العالمي للفكر الإسلامي . المرجع السابق . كلمة د. طه جابر العلواني . ص٣٢ . وانظر أيضاً نفس المرجع . بحث د. عبد الرحمن صالح عبد الله . الموضوعية في العلوم التربوية . ص ٨٢٢– ٨٢٣، وانظر أيضاً محمد محمد أمزيان . المرجع السابق . ص٥٤، وانظر أيضاً أنور الجندي . المرجع السابق . ص١٤– ١٦.
(٢٦) المعهد العالمي للفكر الإسلامي . المرجع السابق . كلمة د. طه جابر العلواني . ص٣٢ وانظر أيضاً نفس المرجع . نفس بحث د. عبد الرحمن صالح عبد الله . ص٨١٩. وانظر أيضاً محمد محمد أمزيان . المرجع السابق . ص ٥٢– ٥٣.
(٢٧)الإسراء ٨٥.
(٢٨) المعهد العالمي للفكر الإسلامي . المرجع السابق . كلمة د. طه جابر العلواني . ص٣٣ وانظر أيضاً أنور الجندي . المرجع السابق . ص٣٦ وانظر أيضاً المعهد العالمي للفكر الإسلامي . إسلامية المعرفة: الخطة والإنجاز . ص١٠٩ . طبعة خاصة بالاشتراك مع الدار السودانية للكتب . الخرطوم . ١٤٠٦هـ.
(٢٩) محمد محمد أمزيان . مرجع سابق . ص٤٠٠.
(٣٠) د. حسين غانم– الاقتصاد الإسلامي: طبيعته ومجالاته– ص١٦– ١٧.
(٣١) المعهد العالمي للفكر الإسلامي . المنهجية الإسلامية والعلوم السلوكية والتربوية . بحث د. عبد اللاوي محمد . مشكلة المنهج عند المفكرين المعاصرين وعند المحدثين: محاولة إنشاء علوم إنسانية إسلامية . ص١٩١.
(٣٢) المعهد العالمي للفكر الإسلامي . المرجع السابق . بحث د. مالك بدري . علم النفس الحديث من منظور إسلامي . ص١١٢٥.
(٣٣) الندوة العالمية للشباب الإسلامي . من قضايا الفكر الإسلامي المعاصر . كلمة

الدكتور أحمد النجار. ص١٦٢

(٣٤) محمد قطب. التطور والثبات في الحياة البشرية. ص٧٦.

(٣٥) سورة البقرة. الآية ١٧٩.

(٣٦) سورة الأنفال. الآية ٢٥.

(٣٧) سورة البقرة. الآية ١٨٣.

(٣٨) سورة آل عمران. الآية ١٤٠.

(٣٩) سورة لقمان. الآية ٣٤.

(٤٠) محمد محمد أمزيان. مرجع سابق. الصفحات ٢٨٥، ٢٨٧، ٢٩١، ٢٩٤، ٢٩٧.

(٤١) The international of Islamic thought – Towards Islamization of disciplines–Abdulhamid Abu Suleiman–Concepts of reconstruction–methodology in Contemporary Muslim thought- p ٣٨،

(٤٢) المعهد العالمي للفكر الإسلامي. المنهجية الإسلامية والعلوم السلوكية والتربوية بحث د. طه جابر العلواني. خواطر الأزمة الفكرية: المأزق الحضاري للأمة الإسلامية- ص١٥٣.

(٤٣) المرجع السابق- د. عبد اللاوي محمد- مرجع سابق- ص١٧٩- ١٨٠.

(٤٤) أنور الجندي- المرجع السابق- ص٢٦.

(٤٥) د. حسين غانم – مرجع سابق- ص٢٦- ٢٧.

(٤٦) المرجع السابق- ص٩- ١٠.

(٤٧) المعهد العالمي للفكر الإسلامي- المرجع السابق- بحث د. منى عبد المنعم أبو الفضل- نحو منهاجية للتعامل مع مصادر التنظير الإسلامي. بين المقدمات والمقومات ص٢١٥.

(٤٨) مجلة المسلم المعاصر- العدد ٨٠ – مقال د. إبراهيم عبد الرحمن رجب- منهج التوجيه الإسلامي للعلوم الاجتماعية – ص٢٨.

(٤٩) محمد محمد أمزيان- مرجع سابق- ص٣٦٤.

(٥٠) المرجع السابق- ص٣٦٥.

(٥١) المعهد العالمي للفكر الإسلامي- المنهجية الإسلامية للعلوم السلوكية والتربوية – بحث محمود أبو السعود: المنهجية للعلوم السلوكية الإسلامية- ص٣٩٧. وانظر أيضاً: د. إسماعيل راجي الفاروقي ود. عبد الله عمر نصيف – العلوم الطبيعية والاجتماعية من وجهة النظر الإسلامية – ترجمة د. عبد الحميد الخريبي – ص٢٢٦- ٢٢٧ وانظر أيضاً د. عبد الرحيم علي محمد وعبد القيوم عبد الحليم الحسن- ندوة التعليم الإسلامي في أفريقيا- ص٢٨٧. وانظر أيضاً صلاح الدين الخليفة أحمد- مرجع سابق- ص٢١٣.

(٥٢) مجلة المسلم المعاصر- العدد ٨- مقال د. إبراهيم عبد الرحمن رجب- سابق- ص٣٥- ٣٨.

(٥٣) المرجع السابق- الصفحات:٤٣، ٤٥، ٤٦، ٤٨، ٤٩، ٦٢.

التأصيل الإسلامي ومنهجية العلوم الطبيعية

علي الطاهر شرف الدين

توطئة :

يتناول هذا البحث قضية تأصيل العلوم الطبيعية الذي يعني أن تكون هذه العلوم متسمة بمنهجية قويمة وموصولة برسالة الله الخاتمة إلى البشرية وفق رؤية تتجلى من خلالها حقائق الغيب المستور في مشاهد الخلق المنظور، في إطار تتكامل فيه آيات الله القرآنية مع سننه تعالى الكونية وقوانينه الطبيعية، وتتزاوج فيه معارف الوحي المنقول وما يُكتسب من علم معقول. هذا المنهج في التأصيل يفضي إلى أن تستقيم المعرفة على أسس متينة من الحق والرشد، وأن ترمي إلى أهداف حميدة من النبل والفضل، تتحقق بها مقاصد الشرع الإسلامي درءاً للمفاسد والشر وجلباً للمصالح والخير. ويخلص البحث إلى أن هذه المعرفة جديرة بأن تسبغ معنى العبادة على سلوك الإنسان بجعله متدبراً في ملكوت الله، متبصراً في ناموس الوجود، متفكراً في خلق الكون، مستقرئاً فطرة الأشياء والأحياء، مستنبطاً قوانين الطبيعة، مسخراً طاقاتها لترقية حياته وتسير وسائلها.

مقدمـــة :

عنوان هذا البحث يوعز إلينا بأن نلقي الضوء على مفهوم التأصيل ونعته بالإسلامي ومعنى المنهجية، ومدلول العلوم ووصفها بالطبيعية، وما تعريف الطبيعة. ويحسن أن نبدأ بهذا التعريف وما يشتمل عليه من إفادات.

تعريف الطبيعة :

تعرَّف الطبيعة بأنها كل ما يحيط بالإنسان من أحياء وأشياء وما يعتمل في ذلك من تطورات فطرية وتقلبات بيئية يمكن أن تنفعل بها حواسه ويدركها عقله.

مدلول العلوم الطبيعية :

هذه التطورات والتقلبات الملحوظة تعرف بالظواهر الطبيعية. وهي محكومة بقوانين تنطوي في مجملها على مفاهيم المكان والزمان والمادة وما يتصل بذلك من تحوّل وتحرّك وتغيّر. والنظر في هذه الظواهر مراقبة لتطوراتها، ورصداً لتغيراتها، وتفكراً في تحولاتها، ودراسة لتفاعلاتها، وإعمالاً للبحث والتجريب في الكشف عن آلياتها، واستنباط القوانين التي تحكم سلوكها، وفهم هذه القوانين وتفسيرها والتحقق من صدقها بل وتطبيقها وتوظيفها لخدمة الإنسان؛ كل ذلك يشكِّل فحوى قضايا العلوم الطبيعية ومغزاها ومجال اهتمامها.

والعلوم (بوجه عام) شق من المعرفة تعنى (أساساً) كل معرفة محكومة بقوانين يمكن اختبار صحتها بالتطبيق وبمعايير العقل. وذلك خلافاً لما عليه المعرفة المُعبَّر عنها بالآداب والفنون التي معيارها الأساس ما يستسيغه الذوق. ويجدر أن نشير إلى أن كلمة علوم في اللغة العربية أوسع دلالة من مقابلها في لغات أخرى مثل الإنجليزية أو الفرنسية،

من حيث معناها وقابليتها للاشتقاق. وهذا واضح من أنه في هاتين اللغتين مثلاً لا يمكن أن يُشتق الفعل من اسم العِلْم.

العلوم الطبيعية تشمل منظومة علوم الطبيعيات (الفيزياء) والكيمياء والأحياء بشقيها الحيواني والنباتي وعلوم الأرض وطبيعيات الجو والبيئة والفضاء والفلك والكونيات، وكذلك الفروع المتداخلة لهذه العلوم ومختلف تخصصاتها التي تمتد إلى تطبيقاتها في المجالات المهنية والعلمية، مثل الهندسة والتقانة والصناعة والزراعة والطب بنوعيه البشري والحيواني. والعلوم الطبيعية تبحث في الظواهر المختلفة في الحركة والحياة وتتسع مباحثها لتشمل كل التغيرات المحسوسة حولنا، بل نزولاً في أعماق المادة إلى ما دون الدقائق والذرات وصعوداً في آفاق الكون إلى ما وراء السُدُم والمجرات.

إن تطبيقات العلوم الطبيعية تشكِّل الأساس الذي يقوم عليه العمران وينبني عليه تطور الحياة الإنسانية وازدهارها؛ ولهذا فإن لهذه العلوم أهمية خاصة.

أهمية العلوم الطبيعية :

لا خلاف في أن الحضارة المادية المعاصرة إنما تقوم أساساً على التقدم الهائل الذي أحرزه الإنسان في مجال العلوم الطبيعية وتطورها بشكل حثيث، وبتوظيفها في شتى وجوه الحياة ومناشطها الاقتصادية والاجتماعية والثقافية والفنية والعسكرية وغيرها.

فكم كان يمكن أن يظل حال الإنسان بدائياً وحياته بائسة إذا ما جُرِّد من إسهامات العلوم الطبيعية! ولكي ندرك أهمية هذه العلوم في حياتنا دعنا نتصور العالم بلا مصادر طاقة حديثة من نفط وكهرباء، وبلا وسائل اتصال وبلا عمران وبلا عقاقير ومستحضرات طبية وكيميائية وبلا أجهزة وآليات؛ ناهيك عمَّا تفتق عنه العقل البشري في مجال التقنية النووية والإلكترونية والحاسبات وعلم المواد الحديثة، والهندسة الوراثية، والأشعة المستحثة (الليزر)، والصواريخ، وسفن الفضاء، والأقمار الصناعية، ووسائط الاتصال، وغير ذلك مما يؤكد أن ازدهار الحياة الإنسانية إنما يقاس بما توصل له العقل من تقدم في العلوم الطبيعية. لذلك فإن الاهتمام بهذه العلوم والاعتناء بتدريسها وتطبيقها يصبح ضرورة حيوية لا تأخذ بأسبابها أمة إلا وصارت لها المنعة وما أهملتها إلا واعتراها الوهن والتخلف. ويمكن أن نوجز أهمية العلوم الطبيعية في الآتي:

أولاً: تقوم على تطبيقاتها الحضارة المادية وتُعمَّر الأرض وتسخَّر الطاقات الكامنة في الطبيعة لخير الإنسان، فتزدهر حياته وتتيسر سبل عيشه.

ثانياً: إن التقدم في تطبيقات هذه العلوم في المجالات الاقتصادية والعسكرية - يحقق نهضة الأمة ويخدم أمنها ويعزز قوتها.

ثالثاً: في دراسة العلوم الطبيعية إعمال للعقل في إدراك خفايا الطبيعة، وسبر أغوار الكون وتوظيف لمهارة الإنسان، وتوسيع مقدراته في الإبداع والكشف والاختراع.

رابعاً: إن تدريس هذه العلوم يربي في الدارس ملكة التفكير وينمَّي عنده القدرة على استنباط الحقائق والأخذ بالأسباب وصولاً للنتائج على نهج قويم.

خامساً: البحث في مجال العلوم الطبيعية يمثل ضرباً من العبادة التي حثَّ عليها الدين من تسخير للعلم فيما يصلح الناس والمجتمع؛ ومن حيث أنه يعني التفكُّر والتدبُّر في نظام الكون، إذ تنجلي به حقيقة الخلق فتتجلى عظمة الخالق فيفضي ذلك إلى تقوية الإيمان بالله لدى الباحثين فينصلح حالهم ويصلح بهم حال المجتمع.

والعلم الطبيعي وما يصاحبه من تقنية يمثل أعظم وسائل القوة التي يجب أن نعدها حسب التوجيه القرآني ﴿وَأَعِدُّواْ لَهُم مَّا اسْتَطَعْتُم مِّن قُوَّة...﴾[1]. وإن امتلاك القدرة على توظيف تطبيقات هذا العلم لتيسير وسائل حياتنا؛ ولإعزاز أمتنا ليشكل أعظم التحديات لمجابهة ما صار يعرف الآن بالعولمة. ولكن هذه التطبيقات سلاح ذو حدين، فبقدر ما تجلب من خير ونماء قد تفضي نتائجها ـ من خلال أطروحات العولمة الحالية ـ إلى مفاسد كثيرة. من أجل ذلك يصير لزاماً علينا أن نولي العلوم الطبيعية كبير اهتمامنا، وأن ننهل من معينها، ونطوِّر البحث في مجالاتها ولكن في إطار قويم من التأصيل.

العلوم الطبيعية ومفهوم التأصيل الإسلامي :

تأصيل العلوم ـ لغةً ـ يعني وصلها بأصلها وبما أن أصل كل شيء وكل أمر مرجعه إلى الله الذي ﴿ لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ ﴾[2]. فإن التفكر العميق فيما أودعه الله تعالى من سنن في الكون والطبيعة، واستجلاء الحكمة، والقصد منها، واستنباط قوانينها، وتوظيف هذه القوانين لمصلحة الإنسان من خلال تصور يجعل من هذا التفكر عبادة، هو ما نعنيه بتأصيل العلوم الطبيعية. وفي هذا التصور توضع المعرفة العلمية في إطارها القويم، وتتسع دائرة العلم الطبيعي، وتتعمق دلالاته، ويتأسس منهجه على مبادئ رشيدة، وترتبط رسالته بأهداف رفيعة موصولة بقيم نبيلة، وتترسخ أصوله على رؤية شاملة موحدة مستصحبة حركة التطور، مستوعبة قضايا الحياة، معبِّرة عن هُويَّة الأمة، عابرة بها نحو مطامحها في التقدم والازدهار.

ويمكن أن نوجز معنى تأصيل العلم الطبيعي في وجوهه الآتية:

١- من حيث كشفُه عن التواؤم والاتساق بين قوانين الطبيعة ومباديء الدين والمزاوجة بين آيات الله الكونيات وآياته المنزلات. في هذا السياق التأصيلي يرتبط العلم بالتقوى، ﴿ إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاء ﴾[3]. بيد أن هذه المزاوجة يجب أن تكون على درجة كبيرة من الرشد والحيطة دونما إقحام لآي الكتاب العظيم أو زج بأحاديث الرسول الكريم ﷺ في غير مواضعها، أو إعتساف لدلالاتها، أو تهافت في تحميلها غير معانيها لموافقة ما يمكن أن يفهم من نظرية علمية حول ظاهرة طبيعية أو كشوف كونية، حتى لو كان ذلك بدعوى التأصيل.

٢- من حيث ضرورة أن لا تخرج المناشط العلمية عن إطار الأخلاق والقيم الفاضلة؛ يجب ألا يقتصر توظيف العلوم على جلب الخير للناس، بل أن يشمل درء الضرر عنهم، بل أن درء الضرر مقدم شرعاً على جلب الخير إذا ما تعارضا. وإن الخروج عن النسق الأخلاقي مدمر كما هو مدمر الخروج عن القانون الكوني. وأن ما اعترى

البيئة من إفساد كان نتيجة لانحراف عن الأخلاق الفاضلة؛ حتى عمَّ البلاء و: ﴿ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِي النَّاسِ لِيُذِيقَهُم بَعْضَ الَّذِي عَمِلُوا لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ﴾(٤). عما اقترفت أيديهم من إفساد للنظام الطبيعي.

ج- من حيث ارتباطُه بحياة الناس؛ العلم الطبيعي يجب أن يلبي أهدافاً سامية وأن توظف نتائجه لإعمار الحياة الإنسانية بالنماء والتقدم، وأن يستجيب لحاجة الإنسان، ويستوعب مشاكله، وينهض بحلها على نحو رشيد.

د- من حيث علاقتُه بالتحديث (وهذا يعني المواكبة الواعية لسنة التطور)؛ فالتحديث ليس نقيضاً للتأصيل بل يمثل واحدة من صوره. فالتأصيل يرمي إلى الانطلاق من الأصول في مواكبة التطور والتحديث يُعنى بهذه المواكبة.

هـ- من حيث وصله بالتراث الحضاري الإسلامي للأمة؛ وهذا يعني أن تكون العلوم موصولة بتراث الأمة ومنطلقاتها الفكرية، مستصحبة الإسهامات الملحوظة لعلمائها في مجالات هذه العلوم، مصبوغة بطابعها الحضاري، مصهورة في لغتها العربية التي تمثل وعاء الحضارة الإسلامية. وهي لغة القرآن الذي انبجست منه فيوض الحكمة، وتدفقت منه ينابيع المعرفة، وهي التي جُبل المسلمون على التفكير من خلالها، وتكيَّفت عليها رؤاهم، وتشرَّبت بها عقولهم، وخالجت أساليبها نفوسهم، وتناغم إيقاعها مع إيقاعات وجدانهم. لذلك فإنه يلزم في البلدان العربية (على وجه الخصوص) أن تصير اللغة العربية وسيطاً للخطاب العلمي في التدريس والتلقي.

والعلم الطبيعي بحسبه مجال الدراسة في الظواهر الطبيعية والبحث فيها لكشف حقائقها إنما يبلغ ذلك وفق منهجية علمية صارمة.

منهجية العلوم الطبيعية في إطار التأصيل :

هذه المنهجية يمكن النظر إليها من وجهين؛ أولاً؛ من حيث طريقة إعمال الدراسة والبحث وفق خطوات وترتيب منطقي في التعامل مع الظاهرة الطبيعية لبلوغ الحقيقة العلمية. وثانيا: من حيث الموجهات التي يجب أن يلتزم بها الباحث في إطار التأصيل الإسلامي.

أولاً: خطوات الدراسة والبحث:

التعامل مع ظاهرات الطبيعة، وإعمال الدراسة، والبحث فيها - يبدأ بالملاحظة. ومن بعدُ المراقبة والرصد، واستقراء الصلة بين الأسباب والنتائج من خلال فرضية تتأسس على مبادئ ومسلَّمات يمكن أن تفضي إلى استنتاج قوانين واستنباط معادلات تعبر عن فهم هذه القوانين، وحل هذه المعادلات؛ تعبيراً عن تلك الظاهرات، وتفسيراً لحالات حدوثها. وبإخضاع نتائج هذا النموذج إلى الاختبار التجريبي يمكن التحقق من صحته وتقويمه. وإذا تطابقت النتائج النظرية مع التجريبية يعتبر الافتراض حقيقة، وتصير الفرضية نظرية قطعية الدلالة في حدود مجال تطبيقها وتعبيراً صادقاً لمجرى سنة الله في الطبيعة إزاء

ظاهرة معينة. وهنا يجب أن نشير إلى أن القطع بصحة نظرية قاصر على مجال تطبيقها، مما يجعل هذه النظرية قابلة لمزيد من الإحكام والتعميم. وهذه سمة في العلم الطبيعي تجعله في تطور مستمر يرمي لبلوغ الحقائق.

وهذا ما تنطوي عليه منهجية العلوم الطبيعية لبلوغ الحقيقة العلمية من خلال خصائصها في الدراسة والتدقيق والبحث والتحقيق، وفق رؤية تستصحب في ثناياها مفهوم التأصيل الإسلامي. وهنا يجدر أن نشير إلى أنه ليس ثمة منهجية محددة تصلح للدراسة والبحث في كل ضروب المعرفة. بل لكل علم خطواته ومنطقه في التدليل ومقاربة الحقيقة وصولاً لغاياته. إلا أن ما يمكن أن يجمع بين العلوم والمعارف المختلفة - وضعها جميعاً في إطار التأصيل.

والعلم الطبيعي في إطار التأصيل الإسلامي يرمي إلى أن يكون الباحث فيه موصولاً بربه، منفعلاً بآيات الكون، متفاعلاً مع ما يجري حوله في الحياة، فعَّالاً في تسخير قوى الطبيعة، فاعلاً في ترويضها لخدمة الإنسان. وهذا يعني أن يكون البحث العلمي محكوماً بما ذكرنا آنفاً من وجوه التأصيل، وأن يلتزم بعدد من الموجهات.

ثانياً: موجهات البحث العلمي في مجال العلوم الطبيعية:

البحث العلمي يعني ما يُبذل من جهود عقلية وعملية في سبيل الوصول إلى حقائق وبلوغ نتائج باستيعاب دلالاتها واستقصاء أبعادها من خلال منهج قويم. ولكن في إطار التأصيل يجب أن يكون البحث العلمي محكوماً بجملة من الضوابط والموجهات من حيث أسسه وأهدافه ووسائله ومنهاجه، نوجزها فيما يلي:

أن يلتزم الباحث بطريقة علمية تقوم على مبادئ قويمة، وترتبط من خلالها النتائج بمقدماتها، والآثار بمسبباتها، والمسميات بدلالاتها.

أن يُنظر إلى البحث العلمي بحسبانه عبادة واستجابة لما حث عليه الله من التدبر في ناموس الوجود، والتفكر في خلق الكون، والتبصّر في سنن الحياة وقوانين الطبيعة.

أن تؤسس البحوث العلمية على مبادئ لا تتعارض مع حقائق مستمدة من خبر الوحي، أو مستنبطة من قوانين الكون.

أن تكون نتائج البحث العلمي قابلة للاختبار أو التفسير.

وألا يفضي هذا التفسير إلى فهم يتنافى مع ثوابت العقيدة وحقائق العلم المقطوع بصحتها.

أن تُفهم وتُطبَّق نتائج البحث والنشاط العلمي من خلال خصوصية ظرفها المكاني والزماني؛ حتى تكون قابلة للتعميم والتطوير والتعديل.

أن يُلبي البحث العلمي مقاصد الشرع فيما يفيد الإنسان.

ألا توظف نتائج البحث أو أي من تطبيقاته ووسائله في ممارسة أو سلوك يصطدم وقيم الفضيلة.

ما خلا هذه الموجهات فالباحث ـ بوجه عام ـ حر فيما يبحث فيه.

إن البحث العلمي في ظل هذه الأسس إنما يلبي أهداف العبادة لله، ويتأصل على الحقائق الدينية والكونية، ويتجنب مزالق الضلال والهرطقة والانحراف والدجل، وينأى بالإنسان عن كل علم لا ينفع. كما يبرئ العلم مما لحق به من رؤى إلحادية وما خالطه من فلسفات مادية طالما تسللت إلى معارفنا من خلال المد الثقافي الغربي. لذلك ـ نظراً لهذه الموجهات ـ ليس من الرشد أن يلج الباحث مجالات أو يخوض في أمور حسمها الوحي بشكل قاطع. فلا يُبذل جهد بحثي ـ مثلاً ـ في التداوي من الهرم والشيخوخة، بغرض إبطالها (وبالطبع هذا لا يعني عدم مساعدة المسنين للتغلب على أمراض الشيخوخة ومصاعبها). وذلك لما فهم من حديث الرسول ﷺ: "إن لكل داء دواءً إلا الهرم"(سنن أبي داؤود)، الذي أكّده القرآن الكريم بقوله الفصل: ﴿ وَمَنْ نُعَمِّرْهُ نُنَكِّسْهُ فِي الْخَلْقِ أَفَلَا يَعْقِلُونَ﴾(٥). ولو عقل هؤلاء سنة الخلق؛ لأدركوا أنها لا تتبدل ولا تتحول: ﴿فَلَن تَجِدَ لِسُنَّتِ اللَّهِ تَبْدِيلاً وَلَن تَجِدَ لِسُنَّتِ اللَّهِ تَحْوِيلاً﴾(٦). أليست هي: ﴿فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا ...﴾(٧). ضعف في بدء الطفولة، ثم قوة في سن الشباب، ثم نضج عقلي تبدأ به مرحلة الشيخوخة، ثم بعد ذلك مسلسل الضعف إلى أن يبلغ الإنسان أرذل العمر، إذا لم يُتوف قبل ذلك: ﴿وَمِنكُم مَّن يُرَدُّ إِلَى أَرْذَلِ الْعُمُرِ لِكَيْ لاَ يَعْلَمَ بَعْدَ عِلْمٍ شَيْئًا﴾(٨).

معنى هذا أن ما نجريه من بحوث يجب أن يُكرَّس من أجل فهم سنة الله التي فطر عليها الكون، وأن يستهدى في ذلك بما أخبر به الوحي. فهنالك من الأمور ما كشف الله عن حقيقتها بقول نهائي فصل، فلا يلزم البحث لاكتشافها، إلا أن يكون ذلك بغرض أن يطمئن القلب على ما فُهم من خبر الوحي. ولكن هنالك مجالات شتى حث الله على النظر فيها، يجب أن توجه لها جهود الباحثين في سبيل ترقية الحياة الإنسانية والنهوض بها.

إن البحث العلمي الذي لا يلتزم بضوابط مستمدة من مفهوم التأصيل، فلا تحاط مناشطه بسياج من القيم الدينية والأخلاقية، لا شك مفض إلى إفساد في الحياة وفي الطبيعة والبيئة ولا تؤدي نتائجه إلى إصلاح: ﴿ إِنَّ اللّهَ لاَ يُصْلِحُ عَمَلَ الْمُفْسِدِينَ ﴾(٩). فلا زالت كارثة هيروشيما الذرية ماثلة في الذاكرة تشهد على فساد الأخلاق. وهنالك أمثلة كثيرة لسوء توظيف العلم الذي يجلب الدمار ويودي بحياة الناس ويهدد أمنهم. نذكر منها الإشعاعات الضارة المتولدة عن التفجيرات النووية، والأسلحة الجرثومية والكيميائية، والعقاقير المنشطة والمخدرة لغير الأغراض الطبية، وأجهزة التنصت على الأفراد، وتزوير الوثائق والعملات، والألغام التي تفتك بالأفراد وتغتالهم من تحتهم. تلك التي استعاذ رسول الله ﷺ منها نبوءةً عن حدوثها في زماننا هذا، إذ لم يكن هذا النوع من الاغتيال معروفاً يومئذ.

لقد بلغ البحث العلمي في مجال العلوم الطبيعية شأواً عظيماً من التقدم، كما أحدث التطور التقاني الهائل ـ مثلاً ـ في مجال الاتصالات الحديثة وشبكات المعلومات تحولاً عظيماً لخير الإنسان، إذ به يتحقق التواصل والتقارب بين الأفراد والجماعات البشرية، والتعارف بين الشعوب الذي حثَّ القرآن عليه مقروناً بالتقوى كما يفهم من قوله

تعالى: ﴿ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوباً وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ ﴾[١٠]. إلا أن الانحراف عن الجادة في الاستفادة من هذا الإنجاز الرائع – يصير مجلبة للفساد، ومنفذاً لإشاعة الفاحشة في المجتمعات المحافظة، وتهديداً لقيمها الأخلاقية. لذا سيظل التحدي قائماً أمام العلماء التأصيليين حتى يكونوا قادرين على حماية منجزاتهم العلمية من أن يُساء استخدامها في غير ما هدف نبيل.

ويساء توظيف البحث العلمي في بعض مجالات الهندسة الوراثية أو التقنية الأحيائية، فيما يطلق عليه اسم " الاستنساخ " الذي صار من الضروري أن تحكم أهداف البحوث فيه بقيم الدين والفضيلة؛ حتى لا يقع الباحثون فيه في دائرة الضلال فيمنيهم الشيطان ويأمرهم بتغيير خلق الله: ﴿وَلآمُرَنَّهُمْ فَلَيُغَيِّرُنَّ خَلْقَ اللّهِ﴾[١١].

وثمة مناشط بحثية أخرى تخفي في ثناياها الكثير من أوجه الفساد التي تفتق عنها العقل البشري في معزل عن الدين والأخلاق. هذه البحوث غالباً ما لا تُجرى من أجل أغراض إنسانية، لكن بدعوى حرية البحث العلمي. وحرية البحث العلمي يجب ألا تتجاوز حداً يؤدي إلى إلغاء حرية الإنسان في أن يحيا ويتطور بطريقة طبيعية. والقانون الطبيعي يأبى أن يساء استخدامه، أو أن يوظف فيما يُفسد نظام الطبيعة، ويُخل بنسقه القويم. وطالما تعرضت الأجيال التي تُبيح مثل ذلك الانحراف إلى عقوبات قد تكون مدمرة. ذلك أن الله الذي أجرى في الطبيعة سُننه لخير الإنسان ونماء حياته، وأحكمها بقوانينه الكونية الصارمة – قد كيَّف الطبيعة ذاتها على أن تعاقب الذين يعبثون بهذه القوانين في غير ما يفيد الحياة الإنسانية.

ومن هذا يمكن الخلوص إلى أن تأصيل البحث العلمي، يعني توجيهه للإصلاح وتقويمه على قيم الفضيلة، وترشيد استخدامات نتائجه لخير الإنسان. والبحث العلمي الذي ينمو ويزدهر في جو من الإيمان بالله وتقواه – مباركٌ ومفضٍ إلى إصلاح حال الإنسانية. فالعلم والتقوى متلازمان ﴿وَاتَّقُواْ اللّهَ وَيُعَلِّمُكُمُ اللّهُ﴾[١٢].

وكما أشرنا في مدلول الآية ٢٨ من سورة فاطر السالف ذكرها – من أن العلماء الباحثين في سنن الله الكونية جديرون بأن يخشوه حق خشيته، فلا بد أن ينضبط البحث العلمي بتقوى الله. والبحث العلمي في العلوم الطبيعية بهذه الصورة من التأصيل الرشيد، والنهج العلمي السديد – يفتح آفاقاً لنهضة حضارية شاملة وهو ما نتوق لتحقيقها.

ارتباط العلم بالدين إنما يعبّر عن التواؤم بين شقي المعرفة، المكتشفة من الكون، وتلك التي كشف عنها الوحي. وكلاهما يعزز الآخر في تجلية الحقيقة عن الوجود الكوني في تكامل معرفي رائع ومزاوجة بديعة بينهما. فالعلم الطبيعي يجيب ـ أساساً ـ على سؤال؛ كيف تحدث ظواهر الكون، والعلم الديني يجيب ـ أساساً ـ على سؤال؛ لماذا تحدث وما المقصد من حدوثها؟ وبهذا وذاك تكتمل الإجابة على الأسئلة المشهورة، من أين جئنا؟ ولماذا؟ وكيف جئنا؟ وإلى ماذا نصير؟

ومن ناحية أخرى فالإفادات الكونية في القرآن إنما تتم كذلك عن هذا التواؤم من خلال الشمول المعرفي لكتاب الله واشتماله على حقائق عن العالم الطبيعي؛ مما يجعل الحديث عن حقائق الكون في القرآن مكافئاً الحديث عن حقائق القرآن في الكون.

ولكن هنا ينبغي أن نستدرك - لما أشرنا إليه آنفاً- : أن نظريات العلم الطبيعي (بحسب تطورها المطرد) قاصرة على القطع بحقائق كلية نهائية عن قوانين كونية إلا في حدود تطبيق هذه القوانين. وكذلك يكون فهمنا لآيات التنزيل قاصراً في حدود إدراكنا الحالي لدلالاتها في هذا الكتاب العظيم الموصوف في حديث شريف بأنه (لا يشبع منه العلماء، ولا يخلق على كثرة الرد، ولا تنقضي عجائبه). لذا فإن ما يُكتشف في عصرنا هذا من تطابق وإعجاز فيما يُقطع بصحة كونه حقيقة علمية كونية، استنباطاً من فهم آية قرآنية، أو استنتاجاً من نظرية علمية. ربما لم يكن مفسرو القرآن السابقون في وضع معرفي يتيح لهم إدراكه يومئذ. أما علماء المستقبل قد يعون دلالات هذا التطابق بدرجة أكثر عمقاً وشمولاً. وهكذا فإن حقائق الكون في القرآن تتجلى كلما اتسع إدراك العقل البشري في فهم حقائق القرآن في الكون.

حقائق الكون في القرآن: يجدر القول بأن الكون المنظور إنما يمثل حالة محدودة من وجود غيبي أوسع من أن تُدرك طبيعته، وأن القوانين التي تصف السنن الكونية إنما تمثل حالة خاصة من ناموس الوجود. لذلك فإن العلم الكوني لا يعدو أن يكون جزءاً من المعرفة الكلية. وهذا واضح من قصوره المرتبط بمفاهيم المكان والزمان والمادة، أو من ناحية أخرى بتاريخ نشوء الإنسان على وجه الأرض. وهو بهذا لا يخرج عن ما يتوصل إليه العقل الإنساني من حقائق عن الكون والطبيعة. والقرآن وهو يقرر: ﴿مَّا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِن شَيْءٍ﴾[١٣]، يورد كثيراً من هذه الحقائق الكونية تصريحاً أو تلميحاً، وفيما سوى ذلك يحرض العقل ويحثه على التدبّر والتفكّر والنظر في آيات الله. ويأتي الخطاب القرآني فيما يتعلق بآياته تعالى الكونية على ثلاثة وجوه:

(١) **حقائق قابلة للاختبار:** وهذه نعني بها الإخبار عن حقيقة كونية يمكن اختبارها وإثباتها بالتجربة أو بالمراقبة كما في قوله تعالى: ﴿وَالسَّمَاء بَنَيْنَاهَا بِأَيْدٍ وَإِنَّا لَمُوسِعُونَ﴾[١٤]. فاتساع السماء الكوني حقيقة توصَّل لها علماء الكونيات وأثبتت حديثاً بالقياس الفلكي. وهي حقيقة لم يكن المفسرون الأوائل في وضع يمكنهم من إدراكها.

وهنالك من الحقائق ما يمكن الاستيقان منه بالتجربة كما حدث حتى في حياة الرسول صلى الله عليه وسلم بشأن الاستشفاء من استطلاق البطن باستخدام عسل النحل الذي وصفه الله بقوله: ﴿يَخْرُجُ مِن بُطُونِهَا شَرَابٌ مُّخْتَلِفٌ أَلْوَانُهُ فِيهِ شِفَاء لِلنَّاسِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَةً لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾[١٥]. وهؤلاء المتفكرون منهم الباحثون في علوم الأحياء والكيمياء والصيدلة والطّب، وفي سلوك النحل، وفي التركيب الكيميائي للعسل، وفي كيفية الاستفادة منه في الاستدواء. ولقد ردّ رسول الله ﷺ بقوة على من استعجل شفاء أخيه فتشكك في فائدة العسل بقوله: "صدق الله وكذبت بطن أخيك، اذهب فاسْقِه عسلاً".

(٢) **حقائق غير قابلة للاختبار:** نقصد بذلك الإخبار عن حقيقة كونية مستنبطة من قانون طبيعي ولكن يستحيل اختبار صحتها بطريق التجربة أو القياسات العملية في ما يؤمن به علماء الطبيعة ـ مثلاً ـ إزاء بداية خلق الكون. فهؤلاء العلماء يصفون كيفية حدوث هذه البداية في الماضي السحيق قبل نحو عشرين بليونَ عام، كما يرى البعض، يتحدثون عن نهاية الكون في المستقبل البعيد. ويسود الاعتقاد لدى عُلماء الكونيات أن المادة الكونية (بما في ذلك الأرض) كانت رتقاً مندمجاً فانفتقت في انفجار هائل لم يستغرق من الزمن أكثر من برهة متناهية في الصغر، حيث انطلقت طاقة عظيمة جعلت درجة الحرارة تفوق ١٠ بليون درجة مطلقة، تناقص مقدارها عبر الزمان مع اتساع مطرد في البناء الكوني حتى بلغت درجة من البرودة أتاحت للجسيمات الأولية أن تتآلف مكونة الذرات ثم مع تزايد البرودة والاتساع تشكّلت أجزاء الكون المنظور من مجرات ونجوم، بالإضافة للمنظومة الشمسية بما فيها الأرض وما على الأرض من ماء وحياة منشؤها هذا الماء. ثم إن هذا الكون سيواصل اتساعه إلى أن يؤول إلى فناء حراري محتوم لمّا يحدث بعد، مما يؤكد بداية الخلق وعدم أزلية الكون؛ إذ لو كان أزلياً ـ كما يدعي الماديون ـ لكان هذا الفناء الحراري قد حدث في الماضي. ويعتقد أنه عندما يحدث هذا الفناء الحراري بعدما يستنفد الكون كل طاقته في عملية الاتساع يصير خمود شامل يعقبه انكماش وانطواء إلى الداخل في أجزاء الكون؛ ليعود كما بدأ.

هذا النموذج الذي يؤمن بصحته علماء الطبيعة يتحدث عن بداية ونهاية الكون، وكلاهما غيب لا تحيط عقولنا بكُنهه. ومن المفارقة أن الملاحدة الذين كفروا بالخلق يؤمنون بهذا النموذج الكوني الذي يدل على حقيقة الخلق. فها هو القرآن يخاطبهم مستقرراً: ﴿أَوَلَمْ يَرَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ كَانَتَا رَتْقاً فَفَتَقْنَاهُمَا وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاء كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ أَفَلاَ يُؤْمِنُونَ﴾(١٦)، وفي هذا إعجاز عظيم، سيما وأن الخطاب لم يوجّه للذين آمنوا، بل للذين كفروا ممن توصلوا لهذه الحقيقة العلمية برؤية عقلية محضة لا تستند على علم ديني. كما يستقررهم القرآن كذلك بقوله تعالى: ﴿ أَوَلَمْ يَرَوْا كَيْفَ يُبْدِئُ اللَّهُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ ﴾(١٧). حيث أكّد القرآن نهاية عمر الكون بقوله تعالى: ﴿ مَا خَلَقَ اللَّهُ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ وَأَجَلٍ مُّسَمًّى﴾(١٨). كما بيَّن القرآن كيف ينتهي هذا الكون ﴿ يَوْمَ نَطْوِي السَّمَاء كَطَيِّ السِّجِلِّ لِلْكُتُبِ كَمَا بَدَأْنَا أَوَّلَ خَلْقٍ نُّعِيدُهُ وَعْداً عَلَيْنَا إِنَّا كُنَّا فَاعِلِينَ﴾(١٩). كذلك يؤكد القرآن أيلولة كل شيء إلى الهلاك: ﴿ وَلَا تَدْعُ مَعَ اللَّهِ إِلَهاً آخَرَ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ لَهُ الْحُكْمُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ ﴾(٢٠). ومثل ذلك قوله تعالى: ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ، وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ﴾(٢١). وهذه الآيات تتحدى الذين كفروا وتجعلهم في ورطة إن لم يؤمنوا بالخالق.

(ج) **حقائق قابلة للاستنباط:** ونعني بهذه ما تتضمنه الآيات من إثارة لقضايا تتعلق بالكون، كما تتعلق بالغيب، وتدعو إلى التدبّر والنظر والتفكّر في ملكوت الله واستنباط ما يفضي إليه ذلك من علم عن الطبيعة والحياة. القرآن يزخر بالخطاب التوجيهي، مثل قوله تعالى:

﴿أَوَلَمْ يَنظُرُواْ فِي مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ﴾(٢٢)، أو قوله تعالى: ﴿قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ بَدَأَ الْخَلْقَ﴾(٢٣)، وكذلك قوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَوْا كَيْفَ خَلَقَ اللَّهُ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ طِبَاقاً، وَجَعَلَ الْقَمَرَ فِيهِنَّ نُوراً وَجَعَلَ الشَّمْسَ سِرَاجاً﴾(٢٤).

السؤال عن خلق السموات، وهو أمر غيبي، مقروناً بوصف لطبيعة الشمس والقمر، مثار لقضية تجمع بين العلم الديني والعلم الطبيعي. والخطاب القرآني كثيراً ما يمزج بين الإخبار عن الغيب والإخبار عن الطبيعة والفطرة والحياة بحسب أنها تشكل علوماً تتكامل للكشف عن حقائق الوجود. لهذا فكتاب الله هو المصدر الجامع للمعرفة في كل مناحيها، وتبيان لكل شيء فيها، حيث يقول الحق: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَاناً لِّكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَى لِلْمُسْلِمِينَ﴾(٢٥).

إن وظيفة الرسول (عليه السلام) أن يبلِّغ الرسالة، ويبيِّن للناس ما نزل إليهم فيما يتصل بعلاقتهم بالخالق وبالمخلوقات من حولهم حسب قوله تعالى: ﴿ يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ ﴾(٢٦)، أو قوله تعالى: ﴿ وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾(٢٧). ولكن مع ذلك فإن القرآن كان يصرف الرسول عن الإجابة على الأسئلة التي يقصد بها شرح ظاهرة طبيعية؛ كسؤالهم في علم الأحياء: ﴿ وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذًى فَاعْتَزِلُواْ النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ﴾(٢٨). فلم يجبهم الرسول ﷺ إلا فيما يفيدهم في أمر دينهم، أما ما يحدث للبويضات داخل الرحم؛ فمتروك للعقل البشري لاكتشافه. ومثل ذلك سؤالهم في علم الفلك: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الأَهِلَّةِ قُلْ هِيَ مَوَاقِيتُ لِلنَّاسِ وَالْحَجِّ﴾(٢٩). فكانت الإجابة فيما يهم السائلين في حياتهم وعبادتهم، أما كيف يتحول الهلال إلى بدر ثم يصير محاقاً وعلاقة ذلك بحركتي الأرض والقمر، فما بُعث الرسول لبيان ذلك. والإجابة على مثل هذه الأسئلة متروكة ليتوصَّل إليها الإنسان كلما ترقى في إعمال عقله، متدبراً آيات الله في خلقه، ومتفكراً في ملكوته، فيكتشف القوانين التي تحكم وتصف ما ينجم في الكون من ظواهر. ولهذا فإن ما روي عن النبي ﷺ في تأبير النخل، قوله: أنتم أدرى بأمر دنياكم، يأتي في هذا السياق. إلا أن قوله هذا لا ينفي علمه (عليه السلام) بشأن النخل، وهو الذي عاش في بيئة النخيل، بل زرعه وكثيراً ما اقتات بتمره، بل وبلغ عن ربه نحواً من ٢٠ آية تذكر النخل. لكنه بهذا القول إنما يؤكد أنه لم يُرسل ليعلم الناس علوم الزراعة أو الأحياء أو الفلك؛ ولكن مهمته تنحصر فيما قال: إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق، أي بالدعوة لحسن صلة الناس بخالقهم وحسن تعاملهم مع بعضهم ومع سائر المخلوقات، بحسب أن: الدين المعاملة. ولكن من حسن صلة الإنسان بخالقه أن يتقيه وأن يستمد منه الهداية.

مما أوردنا يمكن أنٍ نخلص إلى أن القرآن (وهو الكتاب الجامع لعلوم الوجود) يشمل علوم الكون بحسبه جزءاً من هذا الوجود، وتأتي الحقائق الكونية في سياق النصوص القرآنية إما بوجه صريح يدل عليها، أو بتوجيه للعقل ليكشف عنها. وفي الحالتين فإن مقدار ما نستلهمه من حقائق كونية من القرآن يزيد كلما تدبرنا آياته، وكلما أمعنا النظر في آيات الكون.

خاتـــمة :

أهمية العلم الطبيعي تنبني على كون تطبيقاته ذات مردود محسوس على الحياة الإنسانية، إذ يمكن توظيفه لإعمارها بالخير والنماء. ولقد تأسس هذا العلم ـ في الماضي ـ وازدهر في كنف الحضارة الإسلامية كما لم يكن يزدهر في غيرها يومئذ. وكان لإسهامات العلماء الطبيعيين المسلمين أثر ناجز وملحوظ في شتى فروع العلوم الطبيعية والكونية، إذ كان لهم الفضل في إرساء قواعد لمنهجية علمية قويمة غير مسبوقة في مجال الدراسة والبحث. إن الأخذ بهذه العلوم وحسن الاستفادة من تطبيقاتها صار اليوم أكثر أهمية إزاء ما تواجهه الأمة الإسلامية من تحديات جسام تهدد وجودها وتهدف لمسخ هُويتها الحضارية وتراثها المعرفي العريق؛ وذلك تحت شعارات التحديث والإصلاح ودعاوى العولمة.

ومن أجل ذلك يصير لزاماً على المسلمين أن يحيطوا هذه العلوم باهتمام بالغ وعناية خاصة، وأن يحسنوا توظيف البحوث في مجالاتها؛ لإعزاز الأمة الإسلامية وترقية حياة الناس وتطوير وسائل عيشهم.

ويتوجب على العلماء والمفكرين والباحثين المسلمين أن يلتزموا بمنهج التأصيل في تناول قضايا الفكر والبحث في العلوم الطبيعية، وأن ينأوا بهذا النهج عن مزالق التغريب وقوالب الفكر الغربي القاصر وعن كل ما يشوب المعرفة من رؤى دخيلة ومسميات غريبة، وعما يفسد العلم بفلسفات إلحادية زائفة نشأت في معزل عن الدين.

وأخيراً يجدر بنا أن نؤكد ضرورة أن تتأسس سائر العلوم ـ ومنها الطبيعية ـ على مفهوم التأصيل الإسلامي وأن يبلغ مداه في مناهجنا التعليمية تلبية لأهدافه، كما يجب أن يُعبّر به عنه إعلامنا وأن يُسبغ على ثقافتنا ومناشطنا الاجتماعية، بل وعلى كل توجهاتنا في الحياة. عندئذ نكون قد انعتقنا من ربقة الجاهلية الحديثة وظلماتها، فنصير أهلاً لاستشراف مستقبل مشرق بالنهضة الشاملة والازدهار.

مراجع تكمل موضوع البحث :

- الإسلام والعلم التجريبي، عبد الله حسن زروق ـ المركز العالمي لأبحاث الإيمان الخرطوم ـ ١٩٩٢م.
- تأصيل المعرفة أسسه وأهدافه، علي الطاهر شرف الدين ـ مجلة التأصيل ـ العدد السادس ـ إدارة تأصيل المعرفة بوزارة التعليم العالي والبحث العلمي ـ الخرطوم ـ يناير ١٩٩٨م.
- حول تعريب مناهج العلوم في الجامعات العربية، علي الطاهر شرف الدين ـ مجلة الدراسات الاستراتيجية ـ العدد ٦ ـ مركز الدراسات الاستراتيجية ـ الخرطوم ـ السودان ١٩٩٦م.
- الفيزياء والفلسفة، جعفر شيخ إدريس ـ مركز المشكاة ـ الخرطوم ـ ٢٠٠٢م.
- فخ العولمة، (مترجم من الألمانية) ب. م هانز و هـ. شومان المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب ـ الكويت ـ ١٩٩٨م.

– نُذُر العولمة، عبد الحي يحي زلّوم، المؤسسة العربية للدراسات والنشر . بيروت . لبنان . ١٩٩٩م.
– ما العولمة، صادق جلال العظم وحسن حنفي . دار الفكر . دمشق . سوريا . ١٩٩٩م.
– الأسس الميتافيزيقية للعلم، حسين علي حسن . جامعة الكويت ١٩٩٧م.
– نظرية المعرفة، (مترجم من الإنجليزية) رودلف كارناب . دار التنوير للطباعة والنشر بيروت . لبنان . ١٩٩٣م.
– الدين والعقل الحديث، (مترجم من الإنجليزية) ولتر ستيس مكتبة مدبولي . القاهرة ١٩٩٨م.
– فلسفة العلم، صلاح قنصوة . دار التنوير للطباعة والنشر . بيروت . ١٩٨٣م.
– فلسفة العلوم، إبراهيم مصطفى إبراهيم . دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر والتوزيع . الإسكندرية . مصر . ١٩٩٨م.
– الطبيعيات في علم الكلام، يُمنى طريف الخولي– دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع– القاهرة– ١٩٩٨م.
– حول الخصائص القرآنية في مجال العلوم الكونية، علي الطاهر شرف الدين – مجلة جامعة القرآن الكريم والعلوم الإسلامية، العدد٣– أم درمان – ١٩٩٧م.
– أخلاقيات البحث العلمي، علي الطاهر شرف الدين– مجلة أبحاث الإيمان، العدد١١ المركز العالمي لأبحاث الإيمان – الخرطوم– يناير ٢٠٠٠م.
– البحث العلمي في العلوم الطبيعية التطبيقية وآفاق المستقبل في السودان بين ضرورة التأصيل وتحديات العولمة، علي الطاهر شرف الدين– مجلة مجمع الفقه الإسلامي– العدد الثاني– السنة الثانية– الخرطوم– ٢٠٠٢م.
– موجز في تاريخ العلوم والمعارف في الحضارات القديمة والحضارة العربية الإسلامية، طه باقر– مركز إحياء التراث العلمي العربي– جامعة بغداد– العراق– ١٩٨٠م.
– موسوعة نوابغ العرب والمسلمين في العلوم الرياضية، محمد بن عبد الله الدفاع. مكتبة التوبة– الرياض– المملكة العربية السعودية– ١٤١٨هـ/ ١٩٩٨م.
– إسهامات العلماء المسلمين في العلوم الطبيعية والكونية، محجوب الحسين. جامعة أفريقيا العالمية– الخرطوم– ٢٠٠٣م.

المراجــــع :

(١) سورة الأنفال- الآية ٦٠.
(٢) سورة الحديد- الآية ٥.
(٣) سورة فاطر- الآية ٤١.
(٤) سورة الروم- الآية ٤١.
(٥) سورة يس- الآية ٦٨.
(٦) سورة فاطر- الآية ٤٣.
(٧) سورة الروم- الآية ٣٠.
(٨) سورة النحل- الآية ٧٠.
(٩) سورة يونس- الآية ٨١.
(١٠) سورة الحجرات- الآية ١٣.
(١١) سورة النساء- الآية ١٩. (١١٩)
(١٢) سورة البقرة- الآية ٢٨٢.
(١٣) سورة الأنعام- الآية ٣٨.
(١٤) سورة الذاريات- الآية ٤٧.
(١٥) سورة النحل- الآية ٦٩.
(١٦) سورة الأنبياء- الآية ٣٠.
(١٧) سورة العنكبوت- الآية ١٩.
(١٨) سورة الأحقاف- الآية ٣.
(١٩) سورة الأنبياء- الآية ١٠٤.
(٢٠) سورة القصص- الآية ٨٨.
(٢١) سورة الرحمن- الآيات (٢٦- ٢٧).
(٢٢) سورة الأعراف- الآية ١٨٥.
(٢٣) سورة العنكبوت- الآية ٢٠.
(٢٤) سورة نوح- الآيات (١٥- ١٧).
(٢٥) سورة النحل- الآية ٨٩.
(٢٦) سورة المائدة- الآية ٦٧.
(٢٧) سورة النحل- الآية ٤٤.
(٢٨) سورة البقرة- الآية ٢٢٢.
(٢٩) سورة البقرة- الآية ١٨٩.

مسارات التأصيل وتطبيقاتها في الجامعات السودانية
(عرض وتقويم تجربة التأصيل في التعليم العالي)

د. الطيب إبراهيم محمد خير

مدخـــــل :

تأطير مفهوم التأصيل هو الذي يؤدي إلى فهم الأهداف وتحديد الوسائل. فما هو التأصيل ؟ وما هي أهدافه ووسائله ؟

فالتأصيل لغة هو العودة إلى الأصل. والأصل لغة هو أسفل الشيء والذي يعتمد عليه سواء كان مادياً أو معنويا[1].

إذن هو مسار يوصل إلى مرجعية معينة عبرها تستطيع أن تحقق أهداف هذا المسار. والتأصيل اصطلاحاً يقصد به " إرجاع المعارف إلى أصلها"[2]. وبقراءة عامة لأفكار القائمين علي أمر التأصيل إدارياً وفكرياً نستطيع أن نحدد بثقة مسارات للتأصيل، وكل واحد من هذه المسارات يمثل الخلاصات الفكرية الكلية لمجموعة من العلماء والباحثين.

مسارات التأصيل الأساسية في السودان :

المسار الأول نمثل له بأفكار بروفيسور أحمد علي الإمام (مستشار لرئيس الجمهورية عن التأصيل)؛ حيث يرى أن "التأصيل هو رد ما ندَّ عن أصله إلى أصول الأحكام الشرعية، وأصل الأصول هو القرآن الكريم والسنة النبوية. والتأصيل كذلك إعمال الأصول وتحكيمها في قضايانا المعاصرة والاستفادة من التجارب الإنسانية من غير ما تبعية للغير. مع الأخذ في الاعتبار أن الأصالة لا تعني رفض كل ما هو جديد؛ لأن الحكمة ضالة المؤمن أنيَّ وجدها فهو أحق بها . بهذا المعني أيضاً يدخل في التأصيل الرجوع إلى ما كانت أصوله عائده إلى مكارم الأخلاق من موروثاتنا الشعبية وأعرافنا الكريمة، وما هو مشترك بيننا وبين الأديان الأخرى، لا في أصول العقائد المختلف عليها وإنما في مناهج الأخلاق المتفق عليها.

وأخيراً فالتأصيل بعبارة أخري هو إعادة كليات الحياة كلها (لاسيما الحياة العامة) إلى أصولها الإسلامية التي انقطعت عنها، ليس بالغفلة وطول الأمد فحسب، بل بفعل حضاري آخر معتمد.

وعن اتجاهات التأصيل وكيفية تمامها يقول:" إن التأصيل هو في أصله وأساسه مجهود فكري سابق لما يلحقه ويتبعه من الإجراءات والتدابير.إذن التأصيل في نفسه ثورة علمية أو سمَّها ثقافية. ولذلك فإن التعويل على نجاح هذه الثورة التأصيلية لا يكون إلا بإعلاء شأن العلم والعلماء جانباً دون آخر، بل في كل جانب بحيث يحكم العلم الأصل حياتنا كلها. وانعكاس قوامه العلم الإسلامي على حياتنا يكون في نهاية الأمر تدابير

ومناهج وقوانين، فكل ذلك يتلو الثورة التأصيلية ولا يسبقها.

إنَّ هدف الثورة التأصيلية هو استصحاب الجمهور مع العلماء في التوجه إلى مصدر العلم الأصلي – القرآن الكريم والسنة النبوية، ثم كل علم نافع ومنهج أخلاقي قويم.

واستصحاب الجمهور مهم؛ لأن المنهج يقتضيه، ولأن ذلك من إرادة الخير في الأمة والنصح لدين الله. وإذا لم نأخذ الجمهور من عقله، لا من ذراعيه، فسيكون حينئذ ثورة قانونية مجردة لا تأصيلية.

ومن هنا لابد من التركيز علي أن التأصيل هو في المقام الأول يخاطب رغبة مستكنة في الضمائر، وعقيدة في صدور أبناء الشعب في الاحتكام إلى هدى يرضونه، وهم أطوع له منهم إلى أي سلطان آخر.

وكان هناك تطلع للتأصيل في الدستور، وكذلك كانت برامج الأحزاب في آخر انتخابات حزبية تسعى إلى كسب ولاء جماهير الشعب ببرامج منسوبة للإسلام، وقد استجابت الإنقاذ لدعوة الله ثم إلى رغبة الشعب في هذا التأصيل"[٣].

وقد ذكر في وسائل التأصيل: مؤسسات التعليم العالي ومؤسسات التعليم العام، ومرافق الإعلام الثقافية، بجانب المرافق الدعوية كالمساجد وغيرها. ولتقوم هذه المؤسسات بدورها كاملاً، يرى أن أهمية المراجعة المستمرة لمسيرة التأصيل نحو مزيد من التجويد والإتقان في التشريع والقانون والاقتصاد والمال. ومن ملامح التجربة السودانية التأصيلية نذكر: تأصيل النظم التربوية بالعودة إلى القرآن الكريم والمساجد والتعليم الديني .وإحياء سنة الجهاد في سبيل الله، وتأصيل النظم القانونية والإدارية والاقتصادية والسياسية والاجتماعية.

والمسار الثاني نمثل له بأفكار بروفيسور حسن عبد الرحمن الحسن (عميد كلية التربية سابقاً، جامعة أمدرمان الإسلامية) الذي يرى في بحث قدمه عن تصور لتأصيل المنهج الجامعي في السودان –أن عملية التأصيل وأسلمة المناهج عملية هامة في المرحلة الجامعية؛ فهي تعطي المناهج البعد والصبغة الإسلامية، بربط المواد الدراسية بمبادئ الإسلام، مثل القيم الخلقية والدينية، وربط هذا كله بحياة الطالب في مجتمعه. وهذه العملية تتطلب إعادة صياغة المناهج الجامعية الحالية علي ضوء الإسلام، مع تنسيقها وربطها ببعضها منطقياً. هذا كله يتطلب صياغة الأهداف بطريقة تجعل فروع المعرفة المختلفة تثري التصور الإسلامي لتربية الطالب ليكون عاملاً ومشاركاً في بناء مجتمعه بصورة جادة ونشطه، ويتمكن من أداء دوره بإيجابية وفاعلية.

ولا أحد ينكر أن التربية الإسلامية هي الأساس المتين لحضارة المسلمين، وأن المثل في هذه التربية تتفق معها الاتجاهات الحديثة في التربية، خاصة بعد الاكتشافات الجديدة التي ساعدت على اكتشاف جوانب نمو الفرد العقلية والجسمية والخلقية وكذلك الاجتماعية. وأن مستقبل المجتمع المسلم يبنى على أهداف التربية الإسلامية في الجامعات. والتي تهتم بالتربية الإيمانية، والتربية الجسدية، والتربية الاجتماعية،

والتربية الخلقية، والتربية النفسية بصورة متوزانة؛ لذا كان لا بد من وضع منهج يحقق هذه الأهداف المرغوبة فيها"[٤].

المسار الثالث نمثل له بأفكار بروفيسور محمد الحسن بريمة (عميد معهد إسلام المعرفة – جامعة الجزيرة)؛ حيث يرى أن التأصيل كمصطلح يعني الرجوع إلى الأصل في الفكر والثقافة وأنماط حياة المجتمع، فكأنما حال من يدعو إلى التأصيل هو حال من ترك أصله وأسس بنيانه علي قواعد منبتة ومباينة لهذا الأصل، ثم بدا له نقض هذا البناء وإعادة تأسيسه علي قواعد يجزم بأنها هي أصل فكره وثقافته وأنماط حياته.

ولكن في رأيي أن التأصيل بهذا المعنى يعتمد اعتماداً تاماً في مضمونه على المرجعيات الفكرية لمن يدعو إليه؛ فمن حق الماركسي أن يتكلم عن التأصيل بمعنى الرجوع إلى الأصول ومنابع الفكر الماركسي، والتي غالباً ما تعني ما كتبه ماركس لا سيما كتابة (رأس المال). كذلك من حق من يؤمن بالافريقانية أن يتكلم عن التأصيل بما يعني الرجوع إلى الثقافة الأفريقية وما تحويه من أساطير وقيم وعادات قبلية كمصدر إلهام لفكر وثقافة وأنماط سلوك ومؤسسات اجتماعية وسياسية واقتصادية، أي نظام اجتماعي يتجذر في الموروث الثقافي للقبائل الأفريقية.إذن مصطلح التأصيل يسع الجميع بحيث يمكن أن يعني الرجوع إلى أصول فكرية شتى في البلد الواحد، مادام الذين يدعون إليه تختلف مدارسهم الفكرية ومنابع ذلك الفكر، وقد يقتضي ذلك أن تتعايش أنماط من الفكر والثقافات والأعراف ذات طبيعة متناقضة مادام لكل منها أنصار ومؤيدين في البلد الواحد. وقد يتم التفاضل بينهما من حيث الأحقية في الأصالة على أساس أقدمية أصول كل فكر في ذلك البلد أو المجتمع بحيث يدعي – مثلاً – من يدعو إلى الافريقانية أن أصول الثقافة والأعراف قديمة قدم القارة، بينما الفكر الماركسي لم يفد إلى القارة إلا حديثاً، ولكن أيضاَ قد يحتج الماركسي أن أصول فكرة تتجذر في قيم الإخاء والمساواة والتكافل والحق المشاع الذي هو سمة المجتمعات القبلية الأفريقية. وقد يصبح معيار الأصالة الفكرية في مجتمع ما هو أن ينتمي غالب الناس إلى ذلك الفكر، فتصبح الغلبة العددية هي المعيار فيما هو أصيل وما هو دخيل، ومن ثم يصبح معنى التأصيل هو الرجوع إلى منابع وأصول الفكر والثقافة التي ينتمي إليها غالب أهل البلد.إذن مصطلح التأصيل يعاب عليه نزوعه إلى الذاتية وبعده عن الموضوعية، فليس الرجوع إلى الحق الذي يستنبطه الفكر أو الثقافة هو المعيار في المفاضلة . لذلك فإن مصطلح التأصيل غارق في النسبية. وما كان هذا شأنه، فإن حسم النزاع فيه لا يكون بالحجة والمنطق، بل بالغلبة ذات الشوكة، أو بإفساح المجال لكل الأفكار ومرجعياتها، لكي تعيش جنباً إلى جنب، وتعبر عن وجودها في أنماط الحياة الاجتماعية بكل حرية.

أظن أن مصطلح التأصيل استخدم في السودان في عهد الإنقاذ، على المستوى الرسمي، ليفيد الرجوع إلى الفكر الإسلامي التراثي ليقود المجتمع، والرجوع إلى الشريعة الإسلامية والعرف كمصدر للقانون والتشريع، وإلى القرآن والسنة والإجماع والقياس

كأساس للاجتهاد الفقهي.

استخدم مصطلح التأصيل أيضاً الآن في السودان من قبل شريحة محدودة من أهل العلم والفكر بمعنى التأصيل المعرفي، والمقصود به الإطلاق من مصادر المعرفة الإسلامية. الوحي والكون، لإنتاج علوم في المجالين الطبيعي والاجتماعي، تجعل التوحيد منطلقها وتحقيق مقاصد الشريعة هدفها. هنا يلتقي مصطلح التأصيل مع مصطلح إسلام المعرفة(٥).

وإسلام المعرفة هو تيار تأصيلي ترفده مجموعة من العلماء منهم بروفيسور محمد الحسن بريمة، ويتمحور مفهومه حول كونه تياراً لتصحيح مسار الفكر الإنساني والحضارة الإنسانية القائمة عليه، وذلك بتبني مقولات إنسانية تتلخص في الآتي:

إن الوجود – بشاهده وغائبه – وحدة واحدة تتداخل بلا حدود (عكس مفهوم الوجود المبني علي فلسفة التشطير عند المدرسة الوضعية).

مصادر العلم هي الكون المنظور (بشقيه الطبيعي والاجتماعي) والكون المسطور (وهو الوحي).

الوحي هو المصدر الإنشائي في الرؤية المنهجية المؤدية إلى إنتاج العلم التوحيدي. هذا الإنتاج العلمي مقصود منه عمارة الأرض جلباً للمصالح الدنيوية للإنسانية ودرءاً للمفاسد عنها (ما يعرف بمقاصد الشريعة الإسلامية).

استخلاص العلم من مصادره لا يقف علي الإحساس والتجريب فقط بل يضاف إليها مسالك ووسائل عقلية أخرى قائمة على مبادئ الجمع بين القراءتين من المصدرين.

الكون المنظور بشقيه تحكمه قوانين، استبطنت في الكون الطبيعي ويمكن استنباطها منه وتسخيره بها لمصلحة الإنسانية. أما في الكون الاجتماعي فيصعب الوصول إلى العلم فيه بلا هداية من الوحي (الكون المسطور).

وهنا تتعارض مدرسة إسلام المعرفة مع المدرسة الوضعية وذلك بنفيها الصفة الشيئية عن الظاهرة الاجتماعية.

٦. إنتاج العلم في المجالين الطبيعي والاجتماعي يتم باستخدام عنصري إنتاجه الرئيسيين (الوحي، والكون) في إطار دالة إنتاج يتفاعل فيها العقل البشري والتراث الإسلامي والفكر الإنساني مع هذين العنصرين الضروريين.

أما المسار الرابع فنمثل له بأفكار د. خالد المبارك الذي يرى في مفهوم التأصيل(٦): أنه من أصَّل يؤصل تأصيلاً ، فاصَّلَ الشيء أي جعل له أصلاً ثابتاً يبني عليه. (أي أنَّ التأصيل ليس العودة إلى الأصول والتشبث بها. بل هو التماس الأصول كقاعدة للتشييد، فهنالك فرق كبير بين المفهومين، المطلوب منا هو التأصيل ليس بمفهوم العودة إلى بدايات الدعوة في مكة والمدينة(كما يطالب حزب التحرير وبعض العائدين بعد اغتراب في الخارج)، بل هو اتخاذ تلك المرحلة هادياً ودليلاً، مع مراعاة تبدل الزمان والمصالح والمجتمع. ويرى أن التأصيل الذي يبعد العلماء عن الواقع وحاجاته ومعضلاته ليس تأصيلاً

بل هروباً للماضي من الحاضر. وقد عرفته أوربا وتجاوزته بعد انتهاء القرون المظلمة فعلينا إذن أن نترسم خطاهم في المرحلة التي وصلوها ولا نكرر تجاربهم وأخطاءهم التي كبلتهم عدة قرون وعطلت تقدمهم.

فالتأصيل ليس جديداً وهو لا يقتصر على ثقافاتنا العربية الإسلامية بل هو سابق لها. ففي بريطانيا مثلاً عرف مرحلة قداسة الملك واعتبار الملك ظلاً لله على الأرض حسب نظرية الحق الإلهي للملك Divine right of kings والتي كان الملك فيها يمارس علاج الرعية بوضع يده على الرؤوس. وآخر من مارسها تشارلس الثاني عام ١٦٦٠م. كانت اللغة اللاتينية مقدسة كلغة للمسيحية بدرجة أن أول من ترجم الإنجيل إلى اللغة الإنجليزية (وليام تينديل) حكم عليه بالإعدام وأحرق في جينيف عام ١٥٣٦، ومنع العامة والنساء من قراءة الإنجيل عام ١٥٤٣.

وذكر نماذج للتدابير التأصيلية التي يراها مشتركة في كثير من مفاهيم التأصيل رغم تباينها فكرياً، فيقول: " وعرفوا أيضاً حملات الزي المحتشم للنساء منذ ١٦٢٠م بمرسوم من الملك جيمس الأول يحدد طول الشعر وسترة بقبعة كبيرة. وكانت لديهم مؤلفات تأصيلية تحذر من النساء وكيدهن وضرورة الحذر منهن، وهي شبيهة بالمطبوعات التي تأتينا من دول مجاورة الآن".

ويقول: " جماعة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر موجودة في بعض الدول العربية وفي إسرائيل بين اليهود الأرثوذكس الذين يصطدمون دائماً بالشرطة والشباب في الشوارع باسم التأصيل". ويقول : " أما في التعليم؛ فإن القول بأن العلم كله في الإنجيل كان معروفاً في أوربا أيضاً. كانت الفكرة أن المعرفة واحدة وثابتة ، وكانت الأبحاث والتشريح مثلاً مكروهة. ونشأت الجامعات القديمة (باريس – أكسفورد –كيمبرج – درهام) علي يد الكنائس ورجال الدين، وتخصصت في البداية في اللاهوت فقط، ومنعت النساء من الالتحاق بها. ولما سمح لهن خصصت كليات معلومة للبنات لئلا يختلطن بالأولاد. وهو يرى أنه "من واجبنا أن نغترف من كل مرحلة من تراثنا ما يميزها عن غيرها .. ولا نضفي أولوية حسب جدول يرى القمة في دولة المدينة المنورة إلا في أشياء محددة تتصل بالوحي والسنة . ولا ينبغي أن يكون هناك أي مجال للغيب في مناهج المستقبل بالجامعات إلا في الدراسات الدينية والعبادات . وكل ما يتصل بالإيمان والدين ينبغي أن تجد العناية الفائقة في الأقسام أو الكليات المخصصة لها وليس في غيرها، ولا داعي لتكرار تجربة جامعات أوروبا اللاهوتية".

ويرى في ظروفنا كبلد متعددة الأديان يريد أن يحافظ على وحدته وسلامة كيانه، فإن التأصيل يبدأ بالحصول على أحدث ما توصلت إليه المعرفة عند الآخرين. والآخرين هم أيضاً نحن؛ لأن لنا ضلعاً في نهضتهم الحالية ، أما أول الواجبات فهو أن نسد الفجوات التي تتركها مراجعهم عن دورنا في هذا التراث المشترك .

تطبيق مسارات التأصيل في الجامعات :

يتفق القائمون علي أمر التأصيل في إدارات الجامعات وفي حقل البحوث مع علماء اللغة وخبراء المراجع في المعنى الكلي للمفهوم ، وهو العودة إلى الأصل . ولكن كيفية العودة وما هية الأصل تشكل مجالات تتشعب فيها الرؤى والأفكار إلي درجة التوهان . فمثلما هناك تأصيل إسلامي هناك تأصيل مسيحي[٧] .

إذن تبرز التساؤلات: من أدخل هذا المصطلح في خضم التعليم في السودان؟ ولماذا ومتى؟ ولم أجد فيما توفر لي من مادة واقعية غير الإشارة إلى قرار وزارة التعليم العالي الذي أوصى به المجلس الأعلى للتعليم العالي في قراراته رقم (٥) و(٦) لسنة ١٩٩٣م: بأن تُطبِّق الجامعات في مناهجها مواد كمطلوبات جامعية ، ولم يشار إلى مطلوبات التأصيل إلا في جامعة الجزيرة، وإن كان مفهوماً في كل الجامعات أن المطلوبات الجامعية المقصودة هي مطلوبات تأصيل . ويبدو أن هذا المصطلح قد أملته ضرورات التوافق مع الاستراتيجية القومية العشرية الشاملة المجازة من الدولة في سنة ١٩٩٢م ، والحاملة للمشروع الحضاري القائم على ركائزه الاستراتيجية الأربعة . من حينها انبثقت التمددات الأفقية لمؤسسات التعليم العالي تحت شعار جامعة في كل ولاية ومحافظة . ومن ثم تبلورت مطلوبات الجامعات فيما سمي بمناهج التأصيل، دون أن يؤطر لمفهوم التأصيل تأطيراً واضحاً يؤمن رحلة العودة إلى الجذور الأصلية . وعليه فقد تُرك الحبل على القارب يوجهه من شاء إلى حيث شاء دون حرج، فأضحى كلٌّ يغني ليلاه في ليل التوهان البهيم لحركة التأصيل في الجامعات السودانية . ففي حين تتحدث بعض الجامعات عن التأصيل باعتباره أسلمه العلوم والتربية (كما في جامعة أمدرمان الإسلامية، والسودان، والنيلين) نجد بعض الجامعات الأخرى تتحدث عنه باعتباره عودة إلى أصول المجتمع السوداني بكل إرثه القيمي وماضيه الحضاري الوثني والمسيحي والإسلامي؛ كما في الجامعة الأهلية وجامعة الأحفاد.

وقد برز أنموذج ثالث بين الجامعات يتبنى حركة التأصيل القائمة على أساس فكري فلسفي منطقي، يرمي إلى تصحيح مسار الحضارة الإنسانية على هدى فلسفة وحدة وجود الشاهد والغائب، وذلك فيما يعرف بفلسفة إسلام المعرفة – مثل جامعة الجزيرة. ولكل واحد من هذه النماذج مناهجه المعبرة عن التأصيل فيه ، وان كانت جميعها لا تخرج عن دائرة الثقافة الإسلامية ودراسات بيئية المجتمع السوداني واللغة الإنجليزية والحاسوب يضاف إليها (في جامعة الجزيرة) مادة مصادر المعرفة مادة مقاصد الشريعة .

ومن بين هذه المواد المنهجية ورد ذكر اللغتين (عربية وإنجليزية) والحاسوب، كمواد تأصيل في عدد من الجامعات، ولا أدري لماذا أدرجت اللغات (إنجليزية وعربية) تحت مسمي مناهج التأصيل. فهذه أدوات محايدة في مسار الحضارة الإنسانية، يستغلها ويستخدمها كل من يود أن يعود إلى أصله. وقد تكتسب اللغة العربية خصوصية باعتبارها حامل لأهم ركيزة في محاور الفكر الإسلامي ألا وهي الوحي (القرآن الكريم وصحيح

الحديث الشريف).

وإن كانت اللغة العربية، ورغم قدم وجودها (منذ العهد الحميري قبل أربعة الآف عام) هي واحدة من وسائل النقل الحضاري. وهي ليست الوحيدة في الساحة بل تشاركها لغات ساهمت بقوة في مد الحضارة الإسلامية. بعض هذه اللغات كانت العمود الفقري لحضارات سادت وبعضها بادت، وبعضها ما زالت وجميعها تشارك في مد الحضارة الإنسانية اليوم بقدر متفاوت. إذن اللغات كلها ضرورية كوسائط نقل للحضارة الإنسانية. وإذا تحدثت عن الثقافة الإسلامية كمادة أساسية في مناهج التأصيل يأت السؤال: هل اللغة العربية هي وحدها الوسيط اللغوي الناقل لهذه الثقافة ؟ ونجيب بلا، بثقة. والتاريخ يشهد للغُات الشرقية (أردية ، فارسية، غيرها) – شقيقات اللغة العربية، بدورها الفاعل كوسيط ناقل للثقافة الإسلامية. فاللغة الفارسية يعود إليها الفضل في حمل الثقافة الإسلامية الصوفية ، كما تتمتع بقدر من الإبداع الأدبي الذي أثري الأدب العربي. وكمثال لذلك رواية مجنون ليلي التي نظمها الشاعر الأذربجاني باللغة الفارسية ، فتناولها من بعده ما يفوق المائة شاعر في الشرق أحمد شوقي . كذلك كان للغة الأردية دورها الفاعل في حمل الثقافة الإسلامية وما زال لها دور مؤثر. ويحضرنا هنا المفكر أبو الأعلى المودودي والشاعر محمد إقبال وغيرهم. وبنفس القدر فاللغات الأخرى دورها هام في حمل الثقافة الإسلامية، مثل اللغة الإنجليزية والفرنسية والروسية والتركية ولغة الهوسا واللغة السواحلية وغيرها .

وإن كان للغة العربية فضل على كل هذه اللغات فهو من دورها في حمل رسالة السماء (الوحي)، الأمر الذي جعلها لغة حية ومتجددة. ونعذر التيار الداعي لتطبيق التعريب وإحلال اللغة العربية محل اللغة الإنجليزية كمنهج تأصيلي؛ نعذره لأن تلك الدعوة كانت جزءاً من حركة الأمة السودانية الداعية لطرد المستعمر في حقبة ما قبل الاستقلال. فكانت العودة للغة العربية محور من محاور تقدم الأمة لنيل استقلالها. وهذا التيار قد نما وترعرع وتفتح عندما أقرت لجنة برئاسة البريطاني (سيون) التدريس باللغة العربية خلال الاستقلال. ثم جاء مؤتمر التعليم العالي في مايو ١٩٨٩م، وأوصى بالتدريس باللغة العربية. وهذا التعريب يجب ألا يتعارض مع ضرورة الحصول على أحدث ما توصلت إليه المعرفة الإنسانية في الغرب وفي الشرق، وذلك بإجادة لغاته كالإنجليزية والفرنسية والصينية وغيرها، وتعاملها بمستوي رفيع يمكّن من عملية التمازج الحضاري، والتبادل المعرفي المُفضي إلى حركة تأصيل قوية وشاملة وجامعة.

هذه الظروف والملابسات هي التي جعلت البعض يصنف التعريب، وإلغاء التدريس باللغة الإنجليزية في جامعة الخرطوم منهجاً من مناهج التأصيل. وقد نجد العذر لجامعة الخرطوم في تبنيها لتيار التعريب كمنهج تأصيلي في أنها هي الجامعة الأقدم التي أنشأها المستعمر، فقامت من يومها على نمط الجامعات الإنجليزية لغة ومضموناً . في حين قامت الجامعات الأخرى من بدايتها على أساس اللغة العربية، وهي جامعة أمدرمان الإسلامية

وجامعة القاهرة فرع الخرطوم (جامعة النيلين حالياً). لهذا فقد تم تبني اتجاه التعريب فيها كتيار للتأصيل يحقق به القائمون على أمرها العودة إلى اللغة الأصل في السودان، باعتبار اللغة الإنجليزية لغة المستعمر الدخيل.

إذن إذا استبعدنا اللغات والحاسوب باعتبارها وسائل لخدمة التيارات التأصيلية أكثر منها تيارات تأصيلية؛ فيمكننا أن نرصد ثلاثة تيارات تأصيلية لها مناهجها في الجامعات السودانية، ويسندها عدد من العلماء بالأفكار والبحوث، ولهم من خلفهم طلابهم ومريدوهم، هذه التيارات الثلاثة هي:

تيار الأسلمة (الدعوة التربوي).

التيار الاجتماعي السوداني.

تيار إسلام المعرفة.

لقد ظهر تيار الأسلمة كدافع روحي لرجال الحركة الوطنية بغرض مقاومة المستعمر وطرده، وكان يمثله آنذاك معهد أمدرمان العلمي، الذي صار نِّداً فكرياً لكلية غردون التذكارية، وفيه ظهرت ندية الفكر الإسلامي الوطني ضد الفكر النصراني المستعمر. وقد بانت الإشارة إلى ذلك في أدبيات الحركة الوطنية حيث قال شاعرهم:

مَا بَخُشْ مَدْرَسَةَ الْمُبَشِّرْ عِنْدي مَعْهَدْ وَطْنِي الْعَزِيزْ[٨]

ومادامت جامعة أمدرمان الإسلامية قد قامت كامتداد لنهج المعهد العلمي؛ فطبيعي أن تتبني نهج التأصيل منذ نشأتها في سنة ١٩٦٥م. وقد حدّدوا الجذور المراد العودة إليها في حركة التأصيل وهي القرآن الكريم والسنة (الوحي: القرآن + صحيح السنة). وقد رفعوا منذ ذلك الوقت شعار: الأصالة والمعاصرة. وقد استقدموا قوافل من العلماء من الداخل والخارج، منهم محمد قطب ويوسف القرضاوي وآخرين. وذلك بغرض إنزال هذا الشعار إلى أرض الواقع في مناهج الجامعة، وفي كل تخصص من التخصصات العلمية تم الربط بين العلم البشري وعلم الوحي: فربطوا الإعلام بالإسلام، وربطوا الإدارة بالإسلام، وهكذا..وحينها بدأت تظهر علوم كالإدارة في الإسلام، والاقتصاد الإسلامي، والفن الإسلامي ...وتمددت حتى شملت القانون الإسلامي والاجتماع الإسلامي والحكم في الإسلام وغيرها.

واضح جداً في هذا التيار أن فلسفته العلمية ونهجه المعرفي قد حدد أشياء قطعية وجزم بها، وترك أشياء بموجَّهات بلا جزم. وليتضح المراد أشير إلى أن للعلم والمعرفة مصادر. هذه المصادر تختلف حسب الرؤية الفلسفية للوجود. وللحصول على العلم والمعرفة من مصادرها لابد من إتباع نهج بحثي له أسسه ومبادئه التي تختلف أيضاً حسب اختلاف الرؤية الفلسفية للوجود. وفي حين فلسفة الوجود في التيارات العلمانية السائدة في العالم الآن تشير إلى أن الكون بشقيه الطبيعي والبشري تسيره قوانين من داخله، وفي اعتقاد علماء هذا التيار لا حاجة إلى محرّك أو خالق أو إله من خارجهما يؤثر عليهما سلباً أو إيجاباً. وذلك يتماشى مع قوانين نيوتن الطبيعية والتي تقول إن المادة لا

تفني ولا تخلق من عدم؛ أي هي موجودة لحالها وسرمدية الوجود. وحسب هذا التيار بهذه الفلسفة يصبح مصدر المعرفة هو الكون (بشقيه الطبيعي والاجتماعي)، والبحث في هذا الكون للحصول على المعرفة يعتمد في مبادئه بصورة أساسية علي الحواس والتجريب في الكون الطبيعي وكذلك الكون الاجتماعي بعد اختزال البشر إلى مادة (أي الإنسان شيء كالحجر مثلاً، وبالتالي تتم المماثلة بين الفيزياء الطبيعية والفيزياء البشرية) (Natural physicsلله Social physics).

في حين أن فلسفة الوجود في تيار الأسلمة تعتمد على مفهوم وحدة الوجود، باعتبار الإله الخالق خلق الكون الطبيعي وسخره للإنسان، فصارت العلاقة بين مكونات الوجود مترابطة كأطراف المثلث (الله – الطبيعة – الإنسان)، وبالتالي مصدر المعرفة يعتمد علي هذه الرابطة الثلاثية:

الكون الطبيعي – بقوانينه الذاتية.

الكون الاجتماعي – بقوانينه الذاتية .

الله الخالق – بمنهجية الرابط بين الكونين عبر الوحي .

وبالتالي تصبح مصادر المعرفة اعتماداً على هذه العلاقات – هي:

الكون المنظور (بشقيه الطبيعي والاجتماعي)

والكون المسطور (وهو الوحي). هذه الفلسفة القائمة علي هذه العلاقة الوحدوية تسمي بفلسفة الجمع بين القراءتين .

فإذن فلسفة الوجود في تيار الأسلمة تختلف عنها في تيار العلمانية. وكذلك مصادر المعرفة في تيار الأسلمة تختلف عنها في تيار العلمانية. إذن يصبح بالضرورة أن تتم مراجعة مبادئ البحث العلمي لتتوافق مع فلسفة الوجود ومصادر المعرفة التي تختلف في تيار الأسلمة عنها في تيار العلمانية. ولكن من خلال نتيجة المقابلات التي تمت مع قيادات التأصيل في الجامعات التي تبنى تيار الأسلمة –لم أجد ما يشير إلى تبني نهج تختلف مبادئه كثيراً عن المبادئ التي تحكم نهج البحث العلمي في التيارات العلمانية، فقط حصنوها بعدم الأخذ بما يتعارض مع الدين من وسائل أو خلاصات علمية، بل تدرس أحياناً فلسفة العلوم في تلك الجامعات علي نفس النهج الكلاسيكي العلماني. كذلك يتم تدريس علم الاجتماع في تلك الجامعات علي نهجه التقليدي العلماني. في الوقت الذي تدرَّس الطلاب نظرية التطور وتلقنهم بأن التقليد الديني مرحلة مرت بها البشرية، وتعدتها، ولن تعود إليها ثانية، وحلت محلها نهائياً مرحلة التقليد العلماني؛ تجدهم في هذا الوقت يدرَّسون للطلاب في الجامعة الفكر الديني بنهج التلقي والتلقين والحفظ فقط. ولهذا يقتصر تدريسه على الطلاب المسلمين فقط، فللآخرين بالمقابل دينهم الذي يلقنون تعاليمه كعقيدة. وقد يكون المفكرون في تيار الأسلمة قد أحسوا بهذه المفارقة، فقدموا مادة الثقافة الإسلامية كمنهج من مناهج التأصيل عند هذا الكون التيار. وهنا أيضاً وقعت مفارقة. فكلمة الثقافة نفسها، كما هو معلوم، من المصطلحات الحديثة، وأن شئت فيمكن

إرجاع ميلادها إلى عصر التنوير حين تم الفصل فلسفياً بين الدين والكون. وصار مصطلح ثقافة يعني الكم الكلي لمجموعة الأفكار والمثل والتقاليد والعادات والمهارات وطرق التفكير وأساليب الحياة والنظام الأسري والمعتقدات وتراث الماضي بقصصه ورواياته وأساطيره وأبطاله ووسائل الانتقال وطبيعة المؤسسات الاجتماعية في المجتمع الواحد. واضح جداً حسب التعريف هذا أن الدين من مكونات الثقافة، وينام فيها خاملاً، مثله مثل التقاليد والتراث والعادات واللغات ومكونات الإنسان الاجتماعية المختلفة بواقعها المختلف. وقد أختير للمنهج اسم الثقافة الإسلامية؛ ولكنه عند الطلاب لا يختلف كثيراً عن مادة الدين التي درسوها في المراحل السابقة للجامعة. فقط أضيفت إليها بعض الاجتهادات في تلك الجامعات كتدابير تأصيلية واضحة في إجاباتهم علي السؤال رقم(٤) في محصلة المقابلات مع الإدارات المختصة في الجامعات قيد الدراسة.

إذن تيار الأسلمة يقدَّم مضامينه الفكرية والمجتمعية للطلاب على حوامل مضطربة: تقول بالإسلام وتغذى بضده، وتقول بالوحي الشامل وترضي بالدين الجزئي في قوالب الثقافة ، وتقول بالعقلانية والتفكير وتقنع بالتلقين المجرد، وتقول بالبحث العلمي على مبادئ التوحيد، وتقف بالبحث العلمي عند مبادئه العلمانية مع بعض التوليفات والتوفيقات غير المدروسة. عليه يصبح تيار الأسلمة هو تيار تأصيلي الاتجاه، توحيدي الفلسفة، تجمع مصادر المعرفة عنده بين الكون المنظور والكتاب المسطور، ولكن منهجيته البحثية تشوبها الضبابية .

التيار الثاني هو تيار التأصيل الذي تتبناه جامعتا الأهلية والأحفاد، وقد ركز على واقع المجتمع السوداني، وجمع في مضامينه بين تيار الأسلمة والتيار العلماني. وأفضل أن أشير إليه بتيار التأصيل الاجتماعي السوداني – فرغم أنه يتم فيه تدريس مطلوبات الجامعة بصورة دقيقة، ولكن نظرته الفلسفية للوجود لها خصوصيتها الاجتماعية. ويبقي مفهوم التأصيل حسب هذا التيار مرتكزاً على أن مكونات الإنسان السوداني، هي:

* التعدد والتنوع داخل الإطار الواحد.
* والسوداني إسلامي صوفي تأثره القدوة الحسنة –أشارة إلى ارتباطه بالواقع.
* ويعتبر قبول الحداثة دون التخلي عن الموروثات من الضروريات فيه .

فالتأصيل عندهم لا ينسب إلى أي فرعية من مكونات شخصيتنا، وبالتالي فإن قضايا الأصالة لا يمكن وضعها إلا في الإطار السوداني الذي تتمثل فيه العروبة والأفريقيانية، وكريم المعتقدات من الإسلام والمسيحية. فالتأصيل هو محور دراسة وإبراز قيم كل هذه المكونات.إذن هذا التيار هو تيار واقعي يتبنى استخلاصات الواقع السوداني ويعمل علي العودة إليها كنهج تأصيلي.

وواضح أن هذا الفهم للتأصيل إذا أخذ مجرداً فهو أقرب للفهم العلماني، ولكن القائمين عليه وتدابيرهم التأصيلية ومناهجهم وغيرها تشير إلى تيار إسلامي بنهج فكري معيّن ومحدد. ولهذه الخصوصية فقد رأيت أن أصنِّف هذا التيار كتيار اجتماعي سوداني

أكثر منه تيار علماني، ونظرته الفلسفية أقرب إلى التشطيرية، ومصادر المعرفة عنده هي الكون بشقيه، ومنهجيته البحثية منهجية وضعية. وما دام هو تيار بين الاثنين وما دمنا قد شرحنا تيار الأسلمة الذي تقوده جامعة أمدرمان الإسلامية، فمن الأفضل لأغراض الدراسة وتوضيحِ الفوارق بصورة أدق-أن نتحدث عن تيار العلمانية كتيار مقارن، خاصة وأن هناك عدداً من العلماء في الجامعات السودانية يؤمنون به ويتبنونه كمنهج حياة. ولن أغوص في تفاصيله؛ لأنه معلوم لمعظم الباحثين. ولكن الخص مرتكزاته في الآتي:

تقوم فلسفة الوجود فيه على أساس تشطيري. ومصدر المعرفة عنده هو الكون المنظور بشقيه الطبيعي والاجتماعي فقط، ومنهجيته البحثية قائمة على أن العلم هو ما تتعرف عليه بالحواس والتجريب فقط، ومواده المنهجية تدرس على أساس المنطق والعقل دون أي نقل من الوحي.

ويبدو واضحاً هنا أن التيار الاجتماعي السوداني أقرب للتيار العلماني دون أي نقل من الوحي.

ويبدو واضحاً هنا أن التيار الاجتماعي السوداني أقرب للتيار العلماني منه إلى تيار الأسلمة.

أما التيار الثالث فهو تيار إسلام المعرفة والذي تبنته جامعة الجزيرة. هو يقوم على فكرة مؤداها أن الوجود وحدة متكاملة، خلقه الخالق لغاية معينة، عّبر عنها برسالة الوحي، وخلق فيه الكون الطبيعي ليكون مقراً للإنسان الذي يبقي فيه خليفة لله لتطبيق الوحي .فيترتب على ذلك سعادته في الدارين . ويمكن تلخيص المقولات الأساسية له في الآتي:

* يشمل الوجود عالم الشهادة وعالم الغيب، ويعتبر عنهما بالكون الطبيعي والكون الاجتماعي والوحي. وبالتالي تصبح هذه هي مصادر المعرفة . وبالمقارنة فإن التيار العلماني يشطر الله من الوجود ويعتمد مصدر المعرفة في الكون الطبيعي والاجتماعي، وينفي الوحي.
* منهجية البحث العلمية في هذه المصادر تعتمد على الاستنباط والاستقراء المبني على المادة المحسوسة وغير المحسوسة (في حين التيار العلماني يعتمد على المحسوس فقط).
* الكون الاجتماعي تحكمه قوانين كتلك التي تحكم الكون الطبيعي، ولكن بعلاقات سببية معقدة.
* يتعامل النهج البحثي مع المحسوس وغير المحسوس بطرق مستنبطة ومختلفة.
* التجريب مهم، ولكن ليس هو الوسيلة الوحيدة للوصول للعلم .

هذا التيار تواجهه تحديات لخصها بروفسور محمد الحسن بريمة[٩] في الآتي:

كيفية التعامل المنهجي مع الوحي وهو المصدر الإنشائي للرؤية الكونية التوحيدية وللنظام المعرفي الإسلامي الذي تتأسس عليه كل العلوم .

كيفية التعامل المنهجي مع الكون الطبيعي والاجتماعي كمصدر للعلوم الطبيعية والاجتماعية (العلم التوحيدي).

ماهية المنهجية التوحيدية التي تحقق تكامل المصدرين في إنتاج العلم التوحيدي ؟
كيفية التواصل مع التراث المعرفي الإسلامي بما يجنبنا الدوائر الثلاث : القبول المطلق، الرفض المطلق، والانتقاء العشوائي .
كيفية التواصل مع الفكر الإنساني بحيث نتجنب الدوائر الثلاث : القبول المطلق، الرفض المطلق، والانتقاء العشوائي .

إصلاح النظام التعليمي والتربوي؛ بحيث يتأسس على الناتج من العلم التوحيدي.
إصلاح بقية النظم الجزئية الضرورية لصلاح المجتمع؛ بحيث تتأسس على الناتج من العلم التوحيدي، وهي: النظام الاجتماعي، النظام البيئي، النظام الاقتصادي، والنظام السياسي وغيرها .

بث ثقافة العلم التوحيدي في المجتمع .

علي هذا المفهوم للتأصيل فقد اتبعت جامعة الجزيرة نهجاً متفرداً للتأصيل، إذ أنشأت له مؤسسة علمية بحثية أسمتها معهد إسلام المعرفة، لتقوم بمواجهة التحديات المذكورة أعلاه. وقد صارت هي الموجهة لحركة التأصيل في الجامعة، وتسعي لتطوير هذه الحركة لتصل إلى الجامعات الأخرى عبر مناهج الدراسات العليا، وبالتالي تؤسس لحركة تنتظم الجامعات والعلماء والطلاب، وتمتد إلى المجتمع فتحقق الأغراض الحضارية المرجوة من حركة التأصيل. ولذلك فقد رصدت كمناهج للتأصيل، بجانب متطلبات الجامعة الواردة إليها من إدارة التعليم العالي كغيرها من الجامعات، رصدت مواداً محددة أضافتها كمناهج للتأصيل، هي: مصادر المعرفة ومقاصد الشريعة ، وأسمتها مطلوبات تأصيل. وظلت ترصد آثارها على الطلاب. وتقيّم نتائجها بالدراسات المسحية وبعقد الورش العلمية لمتابعة التطبيق والتقييم والتوجيه. هذا التيار يشابه تيار الأسلمة في فلسفة الوجود ومصادر المعرفة. وفي ذات الوقت يخالف التيار العلماني بوضوح في منهجية البحث العلمي. ويختلف من تيار الأسلمة في أنه يقدم التأصيل كحركة فكرية عقلانية أكثر منها حركة تثقيفية دينية تلقينية. ولتوضيح هذه الفوارق بين التيارات ننظر في الجدول أدناه:

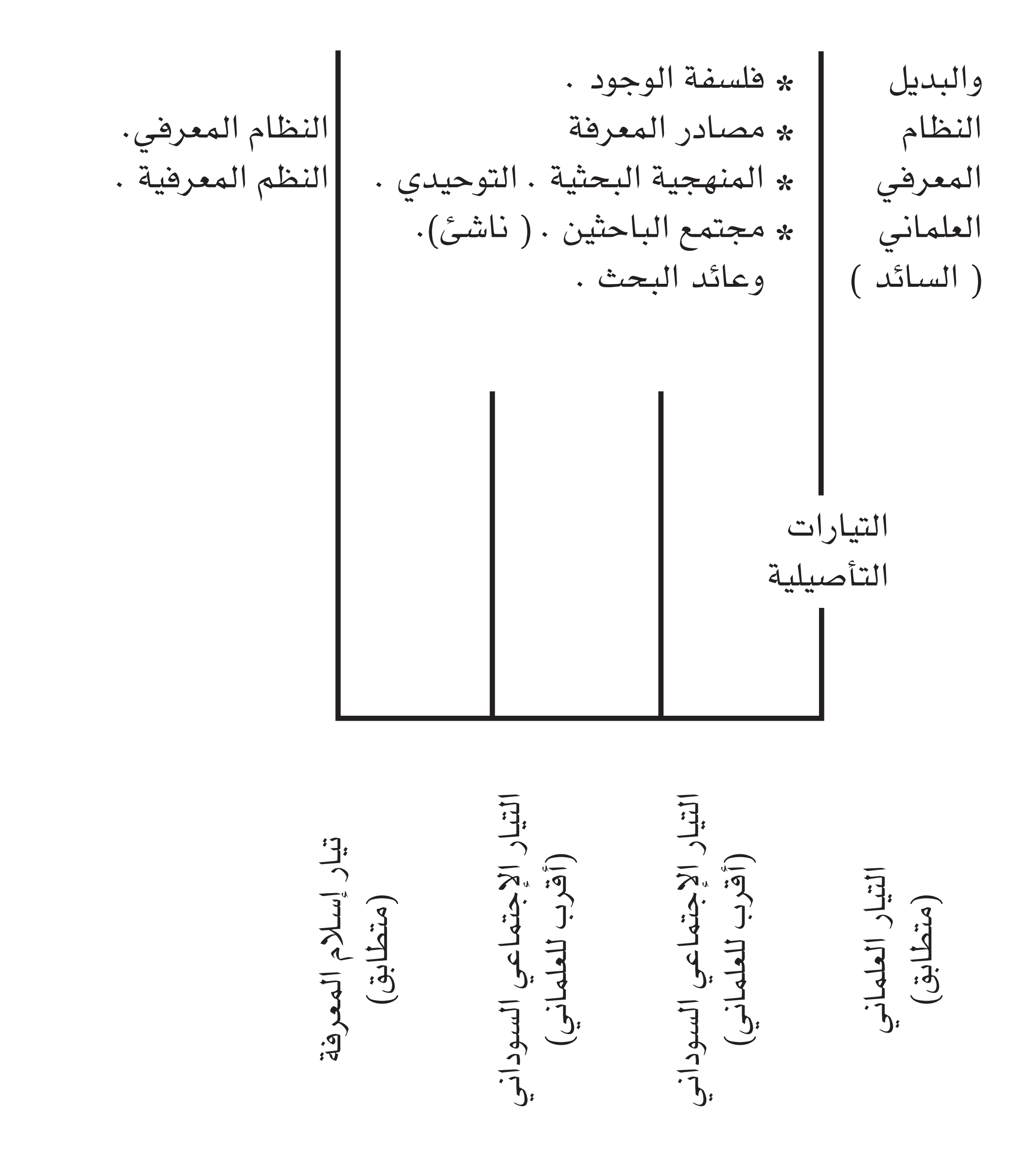
م	التيار	فلسفة الوجود	مصادر المعرفة	مناهج البحث العلمي	أسلوب تدريس المادة	المنهج المعتمد
١	أسلمة	توحيدية	الكون المنظور والكون المسطور	علمانية محورة	ديني	مطلوبات الجامعة
٢	علماني	تشطيرية	الكون المنظور فقط	علمانية	فكري	مطلوبات الجامعة
٣	إسلام المعرفة	توحيدية	الكون المنظور والكون المسطور	متوافقة مع الفلسفة التوحيدية	فكري	مطلوبات الجامعة +مصادر المعرفة + مقاصد الشريعة
٤	اجتماعي سوداني	أقرب إلى التشطيرية	الكون المنظور (+)	أقرب إلى العلمانية	مختلط	مطلوبات الجامعة

وبالرغم من هذه التوضيحات الشارحة للتيارات التأصيلية في الجامعات السودانية، إلا أن (وحسب نظرية المعرفة الشائعة الآن) هناك نظام معرفي واحد في الدنيا هو النظام المعرفي العلماني التشطيري، ولا يقابله بعد إلا النظام المعرفي التوحيدي. هذا النظام التوحيدي بدأ يتبلور في نهاية عقد السبعينات من القرن الماضي، وتأسس على فكرته قيام المركز الإسلامي العالمي في نيويورك، والذي تبعته من بعد مراكز هنا وهناك، وقامت علي أساسه الجامعة الإسلامية في ماليزيا. ووجد موطئ قدم في السودان في

جامعة الجزيرة في معهد إسلام المعرفة، وأصبح الآن تياراً له أتباعه ومؤيدوه من العلماء والباحثين في شتى أصقاع المعمورة.

ويصبح علي كل واحد من تيارات التأصيل الأخرى أن تنقّي صفّها لتنتظم في واحد من النظامين المعرفيين الجاريين في الكون الآن.أي تنفي فلسفتها ومكوناتها المعرفية من مصادر منهجية بحثية لتنتظم هنا أو هناك، وإلا فستبقى مكبلة بقيود التوفيق والتلفيق، ولن تبرز كحركة رائدة تقود الدنيا والكون في طرق الخير المحض أو طريق الشر المحض، وليس بينهما من طريق ثالث، حيث لا توجد منطقة وسطى ما بين الحق والباطل.

والرسم أدناه يبين العلاقة بين التيارات التأصيلية والنظم المعرفية السائدة



تطبيقات التأصيل في المناهج الجامعية :

بعد توضيح مفهوم التأصيل في واقع الجامعات السودانية، تبقَّى أمامنا مناهج التأصيل: ما هي؟ وهل تؤدي أهداف ومتطلبات التأصيل ..؟ وقد تمت الإشارة إلى أن كل الجامعات قيد الدراسة قد استلمت توجيهات التعليم العالي بتطبيق المناهج المطلوبة وهي:

- **اللغات " إنجليزية وعربية ".**
- **الحاسوب.**
- **الثقافة الإسلامية.**
- **دراسات المجتمع السوداني.**

وقد أشرنا إلى أهمية اللغات والحاسوب باعتبارها وسائل، وتبقَّت مواد الثقافة الإسلامية + دراسات المجتمع السوداني.

هذه المواد بجانب اللغات والحاسوب كانت اختيارية بمعنى يمكن للطالب أن يحضر محاضراتها أو لا يحضر، هذا فضلاً عن كونها تؤثر على نتيجته العامة أم لا. ولكن بعد عام ١٩٩٨م أُنشئت إدارة مختصة، صارت مسئولة عن متابعة هذه المواد. فأنشأت إدارة مطلوبات الجامعة في جامعة الخرطوم، وخصصت إدارات مختصة في الشُّعَب المختلفة لتتابع هذه المطلوبات في جامعات أخرى، مثل: معهد إسلام المعرفة في جامعة الجزيرة، وإدارة الثقافة الإسلامية في جامعة السودان، وتكليف العمادة الأكاديمية في جامعة النيلين، وغيرها. من حينها صارت مواد التأصيل مواد إجبارية يترتب على عدم اجتياز امتحاناتها (أي الرسوب فيها) إعادة العام الدراسي.

ورغم اجتهاد الأساتذة لتأليف كتب منهجية في مواد التأصيل وتوفير مراجع كافية؛ إلا أن المتوفر منها قليل، وقد عزاه البعض إلى الأسباب المادية. وحتى الكتب المنهجية التي صدرت في الجامعات (على قلتها) فهي تختلف في محتواها من جامعة إلى أخرى، وإن كانت جميعها تحمل اسم ثقافة إسلامية، أو دراسات إسلامية، أو دراسات في المجتمع السوداني.

ورغم أن مواد الثقافة الإسلامية ودراسات المجتمع السوداني هي مطلوبات جامعية، وبالتالي نفترض أنها تدرس لكل الطلاب في الجامعة بغض النظر عن دياناتهم أو انتماءاتهم الاجتماعية، مثل ما يحدث في كل جامعات العالم التي تدرس طلابها مواد مطلوبات جامعة، إلا أننا هنا نلاحظ جامعة تدرِّس مواد الثقافة الإسلامية للمسلمين وتدرِّس دراسات المجتمع السوداني لغير المسلمين. كذلك المادة نفسها تختلف محتوياتها من جامعة لأخرى (انظر محتويات مادة الثقافة الإسلامية في جامعة الخرطوم، مقارنة بمحتويات المادة في جامعة النيلين). ورغم الاختلافات إلا أن المحتوى عامة لا يخرج عن كونه تقديم لمادة الدين للطالب الجامعي في شكل لا يختلف كثيراً عن مادة الدين المقدمة لطلاب المرحلة الثانوية، أي محتوى المادة لا يثير ملكات الطالب الجامعي الفكرية كثيراً،

وهذا قد يركز الفهم في ذهن الطالب الجامعي أن الدين فعلاً (بما فيها دين الإسلام) هو مرحلة تطور قد تعداها العقل البشري .

وإذا كانت هذه المناهج هي الجوانب النظرية، فهنالك جوانب عملية أطلقوا عليها التدابير التأصيلية اللا صفية، كان يفصلوا بين الطلاب والطالبات في المداخل والمقاعد، وان يخصصوا قاعات للبنات وقاعات أخرى للبنين، وان يخصص زي جامعي للطالبات ..وغيرها، وهي منتشرة في كل الجامعات التي تمت دراستها بنسب تطبيق وتركيز متفاوتة. وقد تكون مؤشراً لاهتمام الجامعة ككل بأخلاقيات طلابها. وهذا تأكيد على أن التأصيل في ذهن الإدارة الجامعية له آثار سلوكية، وبالتالي يتوسعون في التدابير العملية التأصيلية اللا صفية لتحقيق هذا الغرض.

وملاحظة أخرى هي أن مناهج التأصيل في الجامعات السودانية تقدم الإسلام في قالب الثقافة الإسلامية – ومعلوم أن كلمة ثقافة تعني الكم الكلي للأفكار والمثل والتقاليد والعادات والمهارات وطرق التفكير وأساليب الحياة والنظام الأسري وتراث الماضي بقصصه ورواياته وأساطيره وأبطاله ووسائل الانتقال وطبيعة المؤسسات الاجتماعية في المجتمع الواحد .

إذن مناهج التأصيل تقدم الإسلام بأبعاده وقدراته الفلسفية والمعرفية والمنهجية المعلومة تقدمه في قالب الثقافة. وبمعني آخر تختزله في صورته الواقعية فقط كدين من الأديان وكتراث وتقاليد . وهذا هو المنطلق الذي ينظر به أساتذة التيارات العلمانية للأديان (كل الأديان) ما هي إلا قوالب واقعية وأنماط ثقافية تختلف حسب الأنساق الاجتماعية المختلفة.

أما في جامعة الجزيرة فتجربة التأصيل تنفرد بوضوح الرؤية وقطعية المحددات الفلسفية الأساسية؛ لهذا فقد تبنت منهجاً يختلف عن بقية الجامعات. فمناهج التأصيل عندها بالإضافة إلى مطلوبات الجامعة فقد تمت إضافات مطلوبات التأصيل. وحركة التأصيل في الجامعة قد بدأت بدافع ذاتي عندما أنشأت الجامعة معهد إسلام المعرفة عام ١٩٩١م، ليتولى البحث النظري في قضايا تأصيل العلوم.

وقد قام المعهد في السنوات الأولى من عمره بالتبشير العام بقضية التأصيل في شكل محاضرات عامة ومطبوعات وفي العام الثالث من عمره انتقل بالتجربة إلى قاعات الدرس بجامعة الجزيرة استجابة لتوصيات ورشة عقدت آنذاك، ونادت بإدخال ثلاث مواد كمطلوبات تأصيل في كل الكليات هي: مقاصد الشريعة الإسلامية، مصادر المعرفة الإسلامية، وفلسفة العلوم.

ويرى بروفيسور محمد الحسن بريمة عميد معهد إسلام المعرفة أن يُبنى محتوى مادة التأصيل حول المحاور الآتية:

١ . محور المفاهيم المفتاحية، مثل: العلم، المعرفة، الظن، اليقين....الخ .

٢ .محور مقدمة في المدارس المنهجية الغربية المعاصرة.

٣.محور الفرضية الأساسية في المادة وهي استيعاب وتجاوز النموذج المعرفي الإسلامي للنموذج المعرفي العلماني الفعال، ومن ثم إغنائه وليس العكس. ونقصد بالنموذج المعرفي الفعال هنا ذلك القادر على إنتاج العلم.

٤. محور الوحي مصدر للمعرفة، ويشتمل على القرآن مصدراً للمعرفةآ والسنة مصدراً للمعرفة.

٥. الكون مصدر المعرفة.

٦. تكامل الوحي والكون؛ أي الجمع بين القراءتين.

٧. كيف نتعامل مع التراث المعرفي الإسلامي.

٨. كيف نتعامل مع التراث المعرفي الإنساني.

٩. مثال في كيف يكون القرآن مصدراً للمعرفة : (رؤية قرآنية للظاهرة الاجتماعية).

١٠. محور النموذج المعرفي القرآني الشامل:

أ) النموذج المعرفي الإسلامي.

ب) النموذج المعرفي العلماني.

ج) مقارنة بين النموذجين.

١١. الخاتمة تتعلق بتأكيد إثبات الفرضية الأساس كما تمت في المحور الثالث؛ حتى ترسخ مزايا النموذج المعرفي الإسلامي في ذهن الطالب وتكون آخر انطباع يخرج به من المادة إن شاء الله.

ويقيني أن محتويات المادة (كما قدمها بروفيسور بريمة هنا) تحقق أهداف التأصيل حسب تيار إسلام المعرفة. وتكفي الإشارة إلى أهمية تقييم مناهج التأصيل في شكل ورش عمل منذ عام ١٩٩٤م. هذا المسار التأصيلي تطور حتى صار له خريجو دراسات فوق الجامعية. وقد قيم بروفيسور حسن محمد صالح هذا المنهج تقييماً مفيداً في خطابه إلى إدارة مطلوبات الجامعة بتاريخ ٢٠٠٣/٤/٢١م[١٠].

إذن المنهج التأصيلي حسب تيار الأسلمة يختلف عن منهج التأصيل في تيار إسلام المعرفة. فالمناهج حسب تيار الأسلمة تتميز بالآتي :

المناهج غير موحدة المحتوى.

اختزال الدين في مادة الثقافة.

تعاني المناهج من فقر في الكتب المنهجية والمراجع المتخصصة؛ ولذلك تصبح رهنية علم الأستاذ وطريقته في التدريس، وقد تتأثر بمزاجه.

تقديم المحتويات كمادة تلقينية أكثر منها مادة فكرية تثير الملكات العقلية للطالب الجامعي.

المنهجية البحثية هي ذاتها المنهجية في التيارات العلمانية، مع قليل من التحوير لهذا ما يقدم كمحتوي منهجي قد يؤثر في السلوك الطالبي، ولكن تأثيره أقل في الطالب كباحث يتبنى نظاماً معرفياً مختلفاً.

هناك نشاطات تأصيلية لا صفية قد تعين أكثر في توجيه سلوك الطالب.

أما المناهج حسب تيار إسلام المعرفة؛ فتتميز بالآتي:

المناهج موحدة المحتوى لكل الطلاب في كل كليات الجامعة.

تقديم الدين في قالب فكري فلسفي يتناسقٍ مع مفهوم التأصيل عندهم.

محتوى المادة المقدمة يبرز محتوىٍ فكرياً يثير ملكات الطلاب العقلية، ويبين احتياج الإنسان للإسلام تبياناً منطقياً عقلياً لا تلقينياً روتينياً.

المنهجية البحثية متجددة.

هناك نشاطات تأصيلية لا صفية كغيرها من الجامعات تعين في ضبط سلوك الطلاب.

النتائج والتوصيات :

ما هو أثر مناهج التأصيل على الطلاب بالجامعات السودانية ؟ هذا السؤال ينتظر الكثيرون الإجابة عليه، منهم إدارات الجامعات وأساتذة التأصيل فيها ليروا آثار مناهجهم على طلابهم، منهم المسئولون في أروقة التعليم العالي وإدارات التأصيل ليروا نتاج تيارات التأصيل علي أجيال المستقبل، وإلى أي مدى تحققت طموحات الأمة في العودة إلى الجذور، ومنهم علماء وباحثون ومفكرون يشغلهم تصحيح مسار الحضارة الإنسانية وينشدون فجراً تتلألأ فيه إشراقات نظام معرفي توحيدي مقابلاً للنظام المعرفي التشطيري السائد الآن في الدنيا، مثلما يشغلهم طموحهم في تتبع خطى أمة السودان، وهي ترنو إلى زرى المجد لتكون رقماً تحت الشمس بعثورها علي مصباح الهداية عبر مسارات التأصيل. إلى كل هؤلاء نعلن النتائج والتوصيات التالية مرتبة حسب تتابع مفردات العملية التعليمية كالآتي:

محور مفهوم التأصيل وأهداف العملية التأصيلية :

إن هذه الدراسة بشقيها النظري والتطبيقي تثبت أن التأصيل مفهوم فضفاض وحمَّال أوجه، والرؤية الفكرية فيه متباينة. فبينما تراه فئة من العلماء ثورة علمية وثقافية، تراه فئة ثانية برنامج أسلمة علوم، وتراه فئة ثالثة إسلاماً معرفياً، وتراه فئة رابعة تأصيلاً واقعياً يهتدي بالأسس الدينية والأخلاقية والتقليدية، ويكاد يطابق المد المعرفي السائد الآن في الدنيا علي الأسس العلمانية. كذلك أثبتت التطبيقي الواقعي لمناهج التأصيل في الجامعات السودانية تبايناً؛ ففي حين فهمه بعضهم علي خلفية المتباينات الفكرية أعلاه. فهمه آخرون فهماً تائهاً بين التوفيق والتلفيق والتعريب والحوسبة والربط البيئي والمجتمعي. إذن المفهوم فضفاض إلى درجة حمل كل الأوجه، وهذا معناه أن الأهداف والوسائل لا يمكن توحيدها ولا فهمها؛ أي أن المفهوم الشائع يعوِّم الأهداف ويجعل من الصعب تحديدها وتوحيدها. وعليه فالعملية التأصيلية الجارية الآن في الجامعات السودانية عملية سارية المفهوم متباينة الأهداف، ولا يمكن أن تكون نهجاً يرجى منه شيء إلا إذا تمَّ تأطير مفهوم التأصيل تأطراً فكرياً جامعاً ينطبق على كل الأمة، وليس تأطيراً دينياً يعَّبر عن فئة وتنأى بقية الفئات الأخرى عنه إلى أديانها باعتبار الطلاب شباب الأمة المستقبلي وأن الأسس النفسية لوضع المناهج تستدعي أن ينطبق في المناهج المعدة للطلاب ما يسري على الأمة، أي توحيد النظرة المنهجية للطالب ومجتمعه. وعليه تصبح توصيتين: أن يتم تأطير المفهوم تأطيراً فكرياً جامعاً تتوحد على أساسه الأهداف الكلية التي تقوم علي أساسها المناهج.

كيف يتم تأطير مفهوم التأصيل ؟ وأيٌّ تيارات التأصيل يتم اختياره أو انتخابه كإطار للعملية التأصيلية ؟ والإجابة على هذا السؤال تبدأ من أهداف العملية التأصيلية، وماذا نتوقع من أثارها على طلاب الجامعات. وهنا نتذكر أن الآثار المرجوة من التأصيل تتمحور حول غايتين: الأولى هي المحافظة على سلوك الطلاب وتطويره نحو التمسك بالقيم الفاضلة، والثانية هي تبني نهج فكري يهتدي به الطالب الجامعي كباحث عن

المعرفة.أما الغاية الأولى فتعتمد على التيار التأصيلي الذي يشكِّل مرجعيته معنى القيم الفاضلة والنبيلة. وهذا التيار التأصيلي يمكن تلمسه في الجامعة الإسلامية وجامعات أخرى وهو تيار الأسلمة. أما التيار الثاني فهو التيار الاجتماعي السوداني الذي يمكن تلمسه في الجامعة الأهلية. ولحسن الحظ تتقارب أصول التيارين لأنهما يعتمدان على المجتمع السوداني الذي تتقارب فيه القيم الروحية، حيث أن جميع السودانيين بمختلف دياناتهم يؤمنون بوحدة الإله، وفكر البعث ومسالة الخير والشر وقضية الحساب والعقاب وغيرها من القضايا الإيمانية. فهو مجتمع مؤمن رغم تعدد دياناته. وبالتالي الأخلاق فيه راسخة وثابتة ثبات مرجعيتها، على عكس أن القيم والأخلاق المتعددة والنسبية في التيارات العلمانية. إذن تيار التأصيل الأفضل لتحقيق الغاية الأولى هي: تيار الأسلمة، التيار الاجتماعي السوداني، وتيار إسلام المعرفة.أما بالنسبة للغاية الثانية فهي النهج الفكري المؤدي لتخريج باحث معرفي، فهذه لا تأتي كاملة وشاملة إلا في تيارين : التيار العلماني وتيار إسلام المعرفة . وما دام التيار العلماني لا يحقق الغاية المرجوة في القيم الفاضلة، فيقتصر تيار التأصيل المحقق للغاية الثانية والأولى معاً بصورة كاملة وشاملة وهو تيار إسلام المعرفة. أما التياران الآخران – الأسلمة والاجتماعي السوداني – فيمكن تقريب مكوناتهما الفلسفية بمحاورة مضمون مرجعياتهما الفكرية لتتوافق مع تيار إسلام المعرفة، وحينذاك تصبح التيارات الثلاثة متوافقة ومكملة لبعضها البعض ومحققة لغايات العملية التأصيلية. إذن تأطير التأصيل يتم بتوفيق أوضاع التيارات الثلاثة لتلتف حول المكونات الفكرية للنظام المعرفي التوحيدي ، وبالتالي تتحقق منها آثار علي الطلاب لغايات مستهدفه للنهج التأصيلي، نرصدها في الآتي :

تبني الإطار الفكري التوحيدي الكامل الشامل المنتج للعلم التوحيدي المقابل للإطار التشطيري (العلماني).

مواصلة غرس الروح الدينية لملء الخواء الروحي للمتدينين من الطلاب.

التعرف إلى الواقع الاجتماعي السوداني (عبر دراسات المجتمع السوداني والثقافة السودانية) بغرض إصلاحه والمحافظة علي قيمه الفاضلة. وباختصار؛ هذا التيار التوفيقي يحقق تهذيب الخلق السلوكي بالتربية الدينية. ويحقق رضى قاعدة عريضة من جماهيرِ الطلاب وبالتالي يمكن من استصحابها واستصحاب الأمة من تخلفها، وبالتالي يحقق هدفاً من أهداف الثورة التأصيلية[١١]. على هذا الأساس يصبح معني التأصيل هو الرجوع إلى منابع وأصول الفكر والثقافة التي ينتمي إليها غالب أهل السودان[١٢]. لتحقق الأهداف الفكرية والدينية والواقعية المرصودة أعلاه.

مما سبق يتضح أن كلمة تأصيل: مصطلح تأصيل يعاب عليه نزوعه إلى الذاتية وبعده عن الموضوعية، فليس الرجوع إلى الحق الذي يستنبطه الفكر أو الثقافة وهو المعيار في المفاضلة. لذلك فإن مصطلح التأصيل غارق في النسبية، وما كان هذا شأنه- فإن حسم النزاع فيه لا يكون بالحجة والمنطق، بل بالغلبة ذات الشوكة، أو بإفساح المجال

لكل الأفكار ومرجعياتها؛ لكي تعيش جنباً إلى جنب، وتعبر عن وجودها في أنماط الحياة الاجتماعية بكل حرية[١٣]. إذن مصطلحِ التأصيلِ بخصوصيته النسبية للمرجعية الفكرية التي تستخدمه لا يمكن أن يكون حاملاً مجمعاً عليه يؤدي الأهداف المرجوة من العملية التأصيلية. إذن يصبح من الضرورة البحث عن مصطلح آخر أكثر دقة في التعبير عن المقصود، وتبنيه لعبور المرحلة القادمة في مسار التعليم العالي. وتبقى التوصيةِ أن نبحث عن مصطلح آخر يحل محل مصطلح التأصيل، ويبقى مصطلحاً محدداً وشاملاً ومجمعاً عليه قدر الإمكان؛ وذلك ليعين النشء والطلاب في عبور المرحلة المقبلة، ويقبل عليه الناس بروح جديدة تعطي بيئة أفضل للتطبيق، وتتجاوز به روح الإحباط الناجم من التطبيق غير المجدي كثيراً سابقاً.

أوصي بتقديم وتطوير حركة التأصيل كحركة علمية فكرية بحثية ذاتية الدفع الحركي، تنأى بنفسها عن لمسات السياسة كمحرك؛ لأن ذلك يوقعها في عثرات المقاومة والمعاندة والعرقلة ..وبالتالي نوصي بأن تقدم كل مناهج التأصيل كعلوم تخصصية، وليس كمطلوبات خصوصية كمطلوبات جامعة أو غيرها.

محور المناهج :

مادة المناهجِ التي تدرَّس في الجامعات السودانية تحقق التربية السلوكية الدينية، ولكنها لا تقدح كثيراً في ذهن الطالب لتحقق البعد الفكري، الذي يبدو ضعيفاً جداً في الأوساط الطلابية الجامعية إذا قسناها بما يدور في أركان نقاشهم(١٤). وخطابهم الفكري لقضايا واقعهم الجامعي أو المجتمعي، وفهمهم الكلي لمعنى الوجود والغايات الكبرى فيه، ومفهوم الانتماء للجماعة والمؤسسة. وحتى تؤدي مناهج التأصيل دورها الشامل في التأثير علي الطلاب وتحقق الغايات والأهداف الكلية لمناهج التأصيل؛ أوصى بالآتي:

أ- أن تكون مناهج التأصيل مواد فكرية تثير الملكات العقلية للطلاب، وأن تكون موحدة المحتوى وتتوفر لها الكتب المنهجية.

ب- أن تدرَّس مناهج التأصيل لكل طالب كنوع من المعرفة التي يتطلبها وجود الفرد في مجتمع السودان. وهنالك تجربة طلاب مسيحيين ومستشرقين درسوا الإسلام من ناحية نقدية وهم على دينهم. فلا غضاضة أن يدرَّس جميع الطلاب مناهج التأصيل إن كانت تتوافق مع دينهم أم لا.

ج- أن يحتوي مضمون المناهج المحاور الآتية:

١/ محور المفاهيم المفتاحية مثل العلم، المعرفة، الظن، اليقين،...الخ .

٢/ محور مقدمة في فلسفة العلوم والجمع بين القراءتين والمدارس الغربية المعاصرة ومقارنتها بمدارس فكرية ناشئة كمدرسة إسلام المعرفة في مقابل المدرسة الوضعية.

٣/ محور الفرضية الأساسية في المادة وهي استيعاب وتجاوز النموذج المعرفي الإسلامي للنموذج المعرفي العلماني الفعال، ومن ثم إغنائه وليس العكس. ونقصد بالنموذج المعرفي الفعال هنا ذلك القادر على إنتاج العلم.

٤/ محور التعامل مع التراث المعرفي الإنساني والتراث المعرفي الإسلامي.
٥/ مقاصد الشريعة الإسلامية.
د- الاهتمام أكثر بالنشاطات الطلابية اللاصفية - كالنشاطات الثقافية والنشاطات الرياضية والمناشط الاجتماعية لتطوير السلوك الطلابي الاجتماعي.
هـ- لتحقيق مزج المجتمع الطلابي فكرياً واجتماعياً وتحقيق قدر من السلام الاجتماعي بين مكونات الشخصية الطلابية السودانية، يتم تدريس مادة بيئة المجتمع السوداني في كل الجامعات، مستفيدين من تجربة جامعة أمدرمان الأهلية وجامعة الأحفاد.
و- لتقوية التربية السلوكية المناسبة مع عقل الطلاب يتواصل تدريس الفكر الإسلامي والدراسات الإسلامية وعلوم العقائد والأديان، مع إضاءات عقلانية على الوحي وعلومه والتطرق لبعض إعجازاته المكتشفة باعتبارها واقع ثقافي له خصوصيته، مستفيدين من تجربة ونهج جامعة أمدرمان الإسلامية.
٦. محور الأستاذ والوسائل والتقييم والإدارة:

التركيز على إعداد أستاذ مادة التأصيل ليكون هو أستاذ المادة نفسها - كأن يكون طبيباً أو مهندساً أو زراعياً ...الخ. وأعدَّ ليكون مؤصلاً بإعداده وتأهيله حسب منهج معين، وبأساتذة محددَّين. ويا حبذا لو كان ذلك في مكان أو مؤسسة واحدة علي قرار أنموذج (معهد بخت الرضا) ودوره في إعداد أساتذة التربية والتعليم العام. وقد يكون فهم (معهد إسلام المعرفة) مؤسسة مناسباً ليقوم بهذا الدور. وقد يكون من واجب هذه المؤسسة أيضاً عمل البحوث في مسار العملية التأصيلية، والبحث في المناهج وإعداد الكتب المنهجية والمراجع الضرورية لإعداد أستاذ التأصيل الناجح.

٧. العناية أكثر بوسائل التعليم وكيفية تقديم المادة للطلاب لتكون مشوقة وجاذبة على قرار نماذج طيبة في جامعة الخرطوم وجامعة السودان[١٥].

العمل على إعداد معيار أو مقياس علمي متفق عليه، يقاس به ناتج العملية التأصيلية وتأثير مناهجها على الطلاب. وقد يقع هذا في دائرة اختصاص ومسئوليات رئاسة وزارة التعليم العالي.

٩. تقوم إدارة التأصيل بالوزارة بالقراءة المستمرة لواقع تطبيق مناهج التأصيل في الجامعات والكليات الجامعية، وحشد الاستعداد لتطبيق المناهج، وتبادل الخبرات عبر ورش العمل والدراسات والبحوث والمؤتمرات العلمية، وإجراء التعديلات الضرورية لمناهج التأصيل حسب الدراسات والبحوث، ثم المشاركة في إجازة تلك المناهج بالتنسيق مع المجالس العلمية بالجامعات.

١٠. **توصيات عامة :**

هذا البحث هو بحث كشاف يضئ مساحات وآفاق واسعة في مسرح التعليم العالي في السودان؛ لهذا أرى من الضرورة القيام ببحوث في مفاصل العملية التأصيلية بغرض تجويد مسارها وتحقيق غاياتها.

الخاتـــــمة

يكتسب التأصيل أهميته من معنى الرجوع إلى الأصل بغرض إصلاح الواقع. ويكتسب هذا البحث أهميته من ارتباطه بمناهج التأصيل وأثرها على الطلاب في الجامعات السودانية، هذه الجامعات التي تمثل المحطات الأخيرة في مسار إعداد المواطن السوداني الواعي المثقف المستنير القادر علي توظيف المعرفة لصالح مجتمعه وأمته. ومجمل هذا القول أننا نبحث في موضوع يمثل المفتاح لعقلية إنسان المستقبل في السودان ومن هنا تأتي أهميته.

لقد تناول هذا البحث مسألة التأصيل من خلالٍ ثلاثة محاور:

مفهوم التأصيل والعملية التأصيلية نظرياً، وواقع تطبيق التأصيل بمفهومه ومناهجه وقدرته الواقعية في التأثير على عقول الطلاب في الجامعات، وأخيراً ماهية الصورة المثلى المقترحة للتأصيل ومناهجه وأساتذته ووسائله القادرة على التأثير على عقول الطلاب؛ لتحقيق أهداف وغايات التأصيل بغرض إصلاح مجتمع الطلاب والأمة.

لقد كشف البحث عن علل العملية التأصيلية في الجامعات السودانية والتي تمثلت في الآتي:

مفهوم التأصيل متباين، مناهج التأصيل تعبر عن مفاهيم متباينة وتفقد المرجعية الموحَّدة، وفي نفس الوقت تنقصها الكتب المنهجية والأستاذ المؤَصِّل والوسائل المشوقة. والعائد النهائي يعتمد على همة الأستاذ ودافعيته الذاتية لنقل مضمون المادة. والعملية التأصيلية ينقصها التنسيق، ولا يوجد معيار لقياس المردود الأساس. وملخص المردود للعملية التأصيلية في الجامعات السودانية ضعيف.

والأمل معقود على تصحيح مسار التأصيل في الجامعات السودانية بتطبيق التوصيات الواردة في عجز البحث؛ ليكَّثر العائد، ويتضاعف المردود.

المراجع:

(١) د. معاوية أحمد سيد أحمد، التأصيل: المفاهيم والأسس في جامعة المستقبل، ورقة قدمت في مركز دراسات المستقبل في يوليو ٢٠٠٤م.
(٢) د. طه جابر العلواني. الأسلمة والتأصيل- العدد الأول.
(٣) د. أحمد علي الإمام. التأصيل، ورقة مقدمة في مستشارية التأصيل في العام ٢٠٠٣م.
(٤) د. حسن عبد الرحمن الحسن، تصور لتأصيل المنهج الجامعي في السودان، مجلة دراسات أفريقية العدد (١٦) للعام ١٩٩٧م ص٥٥ وص٥٦.
(٥) د. محمد الحسن بريمة- مصطلح التأصيل، نظرات في إسلام المعرفة، مذكرات غير مطبوعة سنة ٢٠٠٤م
(٦) د. خالد المبارك. التأصيل من وجهة نظر مقارنة، ورقة قدمت في مركز دراسات المستقبل.
(٧) د. خالد المبارك. التأصيل من وجهة نظر مقارنة، ورقة قدمت في مركز دراسات المستقبل يونيو ٢٠٠٤م.
(٨) قصيدة في الفؤاد ترعاه العناية- للشاعر يوسف مصطفى التني.
(٩) بروفيسور. محمد الحسن بريمة. بمصطلح التأصيل أ نظرات في إسلام المعرفة، مذكرات غير مطبوعة لسنة ٢٠٠٤م.
(١٠) الملحق رقم (ك).
(١١) رؤية أحمد علي الإمام- الفصل الأول ص٢.
(١٢) رؤية محمد الحسن بريمة، الفصل الأول ص٥.
(١٣) رؤية بروفيسور. محمد الحسن بريمة، الفصل الأول ص٥.
(١٤) الملحق (ص٥).
(١٥) انظر الملحق (ب) والملحق (و).

تجربة التأصيل الإسلامي في السودان

رؤية كلية (١٩٤٦-٢٠٠٠م)

د. عبد الله الشيخ سيد أحمد

مقدمـة :-

لأن عنينا بالتأصيل الإسلامي أنه تثبيت الحياة على مستوياتها السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية وغيرها على ثوابت أصول الدين؛ فإن ظهور الحركة الإسلامية الحديثة على مسرح الحياة السياسية في بلاد السودان في النصف الأول من القرن الماضي (١٩٤٦-١٩٤٩) شكل بدايات إرجاع الحياة على مستوياتها كافة إلى أصول الإسلام. فقد بدأت الحركة الإسلامية كحركة مواجهة لدخول الاستعمار الغربي مع أنموذجه في الحياة إلى البلاد. وظهور تيار شيوعي في المدراس الثانوية وكلية غردون. فجاءت الحركة الإسلامية لتقول لهذين التيارين الأجنبيين (تيار الاستعمار الغربي، وتيار المد الشيوعي) إن مستقبل بلادنا هو السير على هدى دين الأمة - دين الإسلام -وهكذا صارت الدعوة الإسلامية وسط الطلاب والطبقات المستنيرة هو برنامج عملها في المراحل الأولى لتكوينها (١٩٥٤).

هذا وقد انشغل الوطنيون الأوائل - رواد الاستقلال - بخروج المستعمر من البلاد (١٩٥٦م) فلم يلتفتوا لمسألة هوية البلاد، ووجهتها، ورجوعها إلى أصول دينها؛ فكانت الحكومات الوطنية الأولى حكومات علمانية تفصل بين الدين والدولة . في هذا المحيط استمرت الحركة الإسلامية الوليدة في عملها وسط الطلاب والمجتمع تدعو إلى الحياة الإسلامية ثم تطور خطابها في العمل الإسلامي للدعوة إلى الدستور الإسلامي سراً وعلناً حسب مقتضى الحال. فجذب خطابها اهتمام جماهير الشعب السوداني والأحزاب الكبرى في البلاد. فشكلت جماعة ضغط تسعى نحو هدف محوري استراتيجي .. هو الحكم بشرع الله، الأمر الذي جعل مسألة الشريعة مغروسة في الحياة السياسية العامة بعد أن كانت نسياً منسياً.

ظهور الحركة الإسلامية على المسرح السياسي الرسمي:

المشاركة في الحكم .. بدايات التأصيل الإسلامي :

بقيام أكتوبر ١٩٦٤م - والتي لعبت قيادة الحركة الإسلامية دوراً فاعلاً فيها - ظهرت الحركة الإسلامية على المسرح السياسي الرسمي لأول مرة؛ حيث دخلت مجلس الوزراء ممثلة بوزير للثروة الحيوانية. ومن هنا بدأت الحركة الإسلامية الحديثة معرفة أسرار الحكم. وأسرار السلطة، وأسرار إدارة السودان السياسية الداخلية على مستوياتها الاقتصادية، والاجتماعية، والثقافية، والأمنية، والعسكرية.

لقد دار جدل كثيف آنذاك -الستينات -في أروقة الحركة الإسلامية حول المشاركة في الحكومة وعدم المشاركة -كيف يشارك الإسلاميون في نظام يحكم بغير ما أنزل

الله؟؟ إن هذا من الكبائر. هكذا ذهب رأي المعارضين. بينما ذهب رأي الذين يقفون مع المشاركة إلى المنطق القائل بضرورة السعي لإدخال المفاهيم الإسلامية في منهج الحكم داخل مجلس الوزراء. وذلك بعرض رأي الإسلام أمام المجلس في كل قضية تثار من قضايا الوطن. والوقوف ضد كل ما يعارض مبادئ الإسلام من قضايا تعرض أمام مجلس الوزراء. هذا بالإضافة إلى إحراز الوجود الإسلامي في أعلى سلطة تنفيذية في البلاد، بدلا عن الغياب عنها. يضاف إلى منطق المطالبين بالمشاركة في حكومة أكتوبر من الإسلاميين آنذاك - المنطق الذي يقول مطلوب منا السعي لاكتساب التجربة في الحكم بالتعامل اليومي مع الوزراء. ورجال السلك الدبلوماسي، الأجنبي، ومقابلة وزراء البلاد الأجنبية عند زياراتهم للسودان مما يكسب الحركة الإسلامية علاقات عميقة على المستوى الداخلي والخارجي. وكان أن تغلب رأي هذا التيار، التيار الداعم للمشاركة في الحكم.

هذا وعلى المستوى البرلماني فازت الحركة الإسلامية بأول مقاعدها في المؤسسة التشريعية العليا في البلاد إبان هذه الفترة ، عهد ثورة أكتوبر ١٩٦٤م، مثل: دائرة غرب دارفور، ودائرة مروي الجنوبية، واحد دوائر الخريجين. وكان هذا بمثابة فتح جديد لحركة الإسلام، بدأ فيه الضغط في اتجاه إحراز دستور إسلامي لأول مرة منذ أن خرج المستعمرون من البلاد. فقد تحدثنا في هذه الورقة عن أن الوطنيين الأوائل الذين ورثوا حكم البلاد عن المستعمر لم يلتفتوا أبداً لهوية الأمة أو تراثها الفكري والروحي. أو هويتها الثقافية؛ إنما ساروا على هدى الأسلوب الغربي في الحكم .

ومن هنا- من هذا الفهم - بدأت الحركة الإسلامية إدخال موضوع هوية الأمة ووجهتها وتأصيل الحياة في العمل السياسي لأول مرة. هذا ولأن كانت الأحزاب الكبرى التي ورثت الحكم مثل حزب الأمة، والحزب الاتحادي الديمقراطي - تقوم على قواعد إسلامية متمثلة في طائفة الأنصار وطائفة الختمية؛ إلا أنها فصلت في ممارستها في العمل السياسي بين الدين والدولة. وكان أن أغفلت تماماً الدعوة لتحكيم الشريعة الإسلامية بدلاً عن النظام العلماني الغربي. وقد كانت إرادة الله الغلابة أن جعلت هذا الشرف شرف الدعوة لتحكيم الشريعة الإسلامية في السودان على يد كوادر الحركة الإسلامية. وقد كان أثر وجود نواب الحركة الإسلامية في البرلمان واضحاً؛ حيث استطاعوا كسب العديد من العناصر لمناصرة فكرة وضع دستور إسلامي، حتى من الحزبين الكبيرين. الأمر الذي جعل وثيقة أو مشروع الدستور الذي تبلور أيام تجربة البرلمان في عهد أكتوبر أقرب الوثائق التشريعية للإسلام. وصار زخم الدستور الإسلامي وتحكيم الشريعة الإسلامية - مطلباً من مطالب الأمة في فترة حكم ثورة أكتوبر وما بعدها. هكذا كانت فترة حكم ثورة أكتوبر حداً فاصلاً مابين عهدين؛ عهد تجاهل هوية الأمة في العمل السياسي، وعهد الانفعال بهوية الأمة ووجهتها وتأصيل الحياة فيها .

دور الحركة الإسلامية في الاستمرار في أسلمة الحياة العامة في ظل نظام مايو

رغم أن نظام مايو بدأ باتجاه يساري معلوم قام على أنقاض النظام الديمقراطي ما بعد أكتوبر؛ إلا أنه كتب على الحركة الإسلامية في نهاية الأمر أن تشارك فيه وتؤثر على خط سيره. فقد استعان النظام بكوادر مقتدرة من قيادة الحركة الإسلامية كمرشدها الأسبق الذي وصل إلى موقع نائب رئيس الجمهورية، ووزير العدل، والنائب العام. ثم أمينها العام الذي وصل إلى موقع مستشار رئيس الجمهورية للشؤون الخارجية، ثم النائب العام. ثم دخول كوادر في السلطة في مختلف المجالات في الجهاز التشريعي والتنفيذي والقضائي مما أتاح لها فرصة الحركة. فقد استطاعت الحركة الإسلامية أن تدخل لأول مرة تعديلات مفيدة في القوانين – تجعلها تسير في اتجاه تطبيق أحكام الشريعة. وجاءت قوانين تطبيق أحكام الشريعة الإسلامية سنة ١٩٨٣م الأمر الذي سار بالنظام كلية اتجاه أسلمة المجتمع. هذا وعلى المستوى الاقتصادي والتنظيمي حققت حركة الإسلام في هذه الفترة مكاسب غير مسبوقة جعلتها تقف كأقوى قوة اقتصادية في البلاد مقارنة بباقي الأحزاب التي امتنعت عن المشاركة في النظام المايوي؛ مما مهد السبيل لمكاسب مستقبلية جليلة جعلت الحركة تفكر في السلطة بعد سنوات قلائل بعد ذهاب النظام المايوي . من هنا يمكن للباحث أن يقول إن فترة مايو رغم ما حدث فيها من ضغوط وصعوبات واجهت الحركة الإسلامية من حبس كوادرها ومطاردة لها، إلا أنها كانت من أهم الفترات التي قوت من شوكة الحركة الإسلامية بصورةٍ غير مسبوقة، وأهلتها لإحداث التغيير التاريخي في مسار تاريخ السودان الحديث مستقبلاً.

الإنقاذ وتجربة التأصيل الإسلامي "مدخل مبسط" :

وجدت الإنقاذ السودان يغوص في تجربة إرث غربي علماني في الخط العام للبلاد وفي مجال نظم الحكم والإدارة والاقتصاد والمجتمع وكامل أنشطة الحياة العامة؛ اللهم إلا من محاولات تطبيق الشريعة التي قام بها نظام مايو تحت تأثير الحركة الإسلامية، وبعض محاولات الأفراد من إعمال بعض القوانين التي توقف الفساد والإفساد هنا وهناك. وحتى تجربة نميري في إعلان تطبيق الشريعة لم تكن تجربة ذات تصور أصولي كلي النظر. رغم ذلك سرعان ما عصفت بها الضغوط الخارجية والداخلية، ولكن الراصد الإسلامي لا يمكن إغفال النظر إليها كبداية لاتجاه البلاد نحو الإسلام على المستوى الرسمي.

الإنقاذ تحديد الهوية في السياسة و الدستور وأجهزة الحكم :

أعلنت الإنقاذ مباشرة وجهة البلاد وهويتها العقائدية والفكرية؛ فالسودان في ظل الإنقاذ تحول من دولة علمانية إلى دولة إسلامية تسود فيها أحكام الشريعة الإسلامية في كافة نواحي الحياة، ويقودها فكر الحركة الإسلامية إنفاذاً لاستراتيجية الحركة الإسلامية الأساسية التي كانت تستهدف تطبيق الشريعة الإسلامية في السودان كهدف

استراتيجي أصلي قامت الحركة الإسلامية أصلاً على قاعدته ومن أجله.

قيام مستشارية التأصيل :

لإكمال اتجاه التأصيل في كافة جوانب الحياة أنشأت الإنقاذ مستشارية للتأصيل يشرف عليها مستشار رئيس الجمهورية لشئون التأصيل وحددت أهدافها في:

بسط مقاصد الدين في شعب الحياة الاجتماعية والسياسية والاقتصادية.

تأصيل فقه أولويات المراحل وتنزيل فقه الدين على الواقع.

العمل على تحقيق قيم الدين ونشرها من أداء الأجهزة والمؤسسات والمنظمات الرسمية والطوعية.

تعظيم شعائر الدين وإحياء السنن.

على مستوى نظم الحكم والإدارة –إعلان تطبيق الشريعة الإسلامية :

في ذكرى الاستقلال سنة ١٩٩١م أعلن رأس الدولة بداية تطبيق الشريعة الإسلامية في السودان وكان ذلك الإعلان تحريراً للإدارة وتحقيقاً لهوية الأمة العقائدية وإرساء للاستقلال الثقافي والفكري وقد وجد ذلك الإعلان تجاوباً شعبياً لا نظير له في تاريخ البلاد الحديث حيث أخذت مظاهر البيعة تتوالى بين القيادة والأمة وفي ١٠يناير سنة ١٩٩١م بحث اجتماع مجلس القضاء العالي وقضاة المحكمة العليا ورؤساء الأجهزة القضائية والعدلية تكوين النظام القضائي في ظل الحكم الاتحادي – دور السلطة القضائية في تطبيق الشريعة الإسلامية..وفي ١٣/يناير خاطب رئيس الدولة في الاجتماع المشترك لمجلس قيادة الثورة والوزراء، محدداً مرتكزات خطة تطبيق الشريعة الإسلامية والنظام الاتحادي ومهام الحكومة في المرحلة المذكورة.

ودعا إلى أن يقوم التطبيق على مبادئ الشمول عقيدة وشريعة عبادات ومعاملات وجنايات، والأخذ بمبدأ الشورى، وانتفاء القهر لغير المسلمين، وحفظ الكرامة الإنسانية، ورعاية حق المواطنة، وإسناد التطبيق إلى مؤسسات الدولة وأجهزتها الرسمية .

الدستور والجهاز التشريعي :

الجهاز التشريعي في ظل التجربة الإسلامية في السودان – يتولى المهام الشورية والتشريعية والرقابية. وقد بدا هذا الجهاز بقيام المجلس الوطني الانتقالي. ثم المجلس الوطني الأول والثاني. وقد حوى دستور سنة ١٩٩٨م مصادر التشريع في البلاد في المادة (٦٥) حيث جاء أن الشريعة الإسلامية وإجماع الأمة استفتاء ودستوراً وعرفاً – هي مصادر التشريع، ولا يجوز التشريع تجاوزا لتلك الأصول، ولكن يهتدي برأي الأمة العام وباجتهاد علمائها ومفكريها ثم بقرار ولاة أمرها. وضعت المادة ٦٧–(١) سلطة التشريع الاتحادية على عاتق المجلس الوطني حيث جاء فيها "يقوم مجلس وطني منتخب يتولى سلطة التشريع وأية سلطات أخرى بحكم الدستور" هذا وقد ظلت المجالس المذكورة تؤدي دورها في مراعاة إصدار تشريعات في كافة نواحي الحياة متسقة مع منهجها، بل ونابعة من الشريعة الإسلامية. وهو الأمر الذي لم يحدث في أي مجالس نيابية سابقة في السودان.

السلطة القضائية :-أو النظام العدلي والقضائي :

في مجال النظام العدلي صدر قانون إنشاء مجلس العدل برئاسة الجمهورية باعتباره راعي العدالة والمسؤول الأول عن انفاذها، وقد استهدف المجلس التنسيق بين الأجهزة العدلية المختلفة وثم إصدار قانون تنظيم القضاء الإداري والدستوري سنة ١٩٩٦م. وهو أول قانون منفصل لتنظيم هذه المسائل ،كما صدر قانون المحكمة الدستورية ،وتفسير النصوص القانونية. هذا وقد صدر لأول مرة قانون هيئة المظالم والحسبة العامة سنة ١٩٩٨م، وذلك لرفع الظلم وتامين الكفاءة والطهر في عمل الدولة والنظر في التصرفات النهائية التنفيذية والإدارية لبسط العدل من وراء القرارات النهائية للأجهزة العدلية .

تأصيل القوانين :-وتقصير الظل القضائي :

اهتمت السلطة القضائية بحركة تأصيل القوانين وردها إلى أصولها الشرعية؛ حيث قامت بتشكيل لجنة تأصيل من قضاة المحكمة العليا والاستئناف. ولإنجاز هذا العمل الكبير تم تأصيل القوانين التالية:

قانون أصول الأحكام القضائية سنة ١٩٨٣م.

قانون الإثبات سنة ١٩٩١م.

قانون الإجراءات المدنية سنة ١٩٨٣م.

قانون الأحوال الشخصية للمسلمين سنة ١٩٩١م .

قانون المعاملات المدنية سنة ١٩٨٤م.

القانون الجنائي سنة ١٩٩١م.

بجانب ذلك تم استكمال قيام ٢٦ جهازاً قضائياً بمعدل جهاز قضائي بحاضرة كل ولاية من الولايات. كما تم تأسيس دوائر للمحكمة العليا في الولايات الوسطى وكردفان الكبرى ودار فور الكبرى. ودائرة في البحر الأحمر. هذا بالإضافة إلى التوسع في المحاكم المدنية والمحاكم الريفية والمحاكم الوسطى .

هذا وتتضح كفاءة الجهاز القضائي بعد تطبيق الشريعة الإسلامية وإخضاعه للأسلمة مقارنة بأدائه قبل الأسلمة عندما يستعرض الباحث سجل القضايا المفصولة والمستأنفة على المستويات الجنائية، والمدنية، والشرعية، وقضايا الورثة قبل وبعد الأسلمة؛ فيجد الفرق شاسعاً.

ومن التجارب التي لابد من التعرض لها مسالة تخصيص محاكم لمؤسسات معينة أو أجهزة معينة. الأمر الذي يضرب بقوة في وحدة الجهاز العدلي. وقوة هيكله وتدرج مسؤولياته؛ مما يفتح الباب للممارسات التي قد تُخِلُّ بأسس العدالة وجديتها ودرجة التأثير عليها. إن فتح مثل هذا الباب يسهم في إضعاف الجهاز القضائي. إذا قامت كل شركة، أو بيت تجارى، أو جهاز رسمي بخلق محاكمة خاصة. أين الجهاز القضائي المستقل المحايد؟؟

هنالك العديد من نقاط الضعف في الجهاز القضائي تستدعي الوقوف عندها.

وذلك مثل الجهاز الإداري، والجهاز الكتابي، والجهاز المحاسبي - دون المستوى المطلوب؛ مما يلعب دوراً بارزاً في عدم سرعة البت في القضايا، وتأخير الإجراءات. الأمر الذي يسبب عدم احترام الجهاز العدلي وتفادي الوصول إليه أو الاحتكام له. هنالك ممارسات تجلبها العادات السودانية، مثل زيارة القضاة في منازلهم، أو مناطق عملهم. مما يجعل القاضي يحمل انطباعات مسبقة عن بعض المتخاصمين ..وغير ذلك من الممارسات التي قد تخدش هيبة القضاء .

إن معالجة كل ذلك تستدعي وقفات عند التجربة، ومحاولة سد مناطق العجز وذلك بتوفير الإمكانات والكوادر، ومراجعة الأداء.

تأصيل النشاط الاقتصادي وحركة المال

بدأت أسلمة الاقتصاد ومن ذلك المجال المالي والمصرفي من ناحية عامة قبل الإنقاذ على عهد مايو؛ حيث جاءت فكرة إقامة بنك إسلامي في قسم الاقتصاد بجامعة أمدرمان الإسلامية في بداية السبعينات، ثم صارت واقعا بقيام بنك فيصل الإسلامي السوداني سنة ١٩٧٨م وتبعته بنوك أخرى بعد ثبوت جدواها .

قيام الهيئة العليا للرقابة الشرعية للجهاز المصرفي والمؤسسات المالية ١٩٩٢م:

أخذت التجربة التأصيلية قوتها وشمولها على عهد الإنقاذ عندما قامت هيئة عليا للرقابة الشرعية للجهاز المصرفي والمؤسسات المالية ١٩٩٢، بأهداف تمثّلت في:

مراجعة ومتابعة مدى التزام بنك السودان والمؤسسات المالية التي تمارس أعمالاً مصرفية بتطبيق الصيغ الشرعية الإسلامية.

تنقية النظام المصرفي من الشوائب الربوية في المعاملات المالية والاقتصادية في إطار أحكام الشريعة الإسلامية.

قوانين عديدة تصب في هذا الاتجاه، مثل قانون مكافحة الثراء الحرام المشبوه سنة ١٩٨٩م تعديل سنة ١٩٩٦م الذي حرم التعامل بالربا وقانون الاستثمار ١٩٩٦م المعدل عدد من المرات. وقد سبق قيام هيئة الرقابة الشرعية صدور قانون تنظيم العمل المصرفي ١٩٩١م، وقبله قانون الزكاة ١٩٩٠م. والشاهد أن السودان قد أخضع نظامه الاقتصادي بكامله تحت مظلمة أسلمة المؤسسات المالية والاقتصادية والمدنية. وعليه صارت كل المعاملات بين المؤسسات وبين الجمهور والمؤسسات وبين الأفراد تتم وفق الصيغ الإسلامية .

الجهاز المصرفي تخلص بالكامل من التعامل بالربا وحل محله التعامل بالصيغ الإسلامية مثل صيغ المشاركة والمرابحة - السلم وغيرها من صيغ التعامل الإسلامية. وكذلك خضعت المعاملات التجارية سواء على مستوى التجارة الداخلية، أو الخارجية لقوانين النشاط الاقتصادي الإسلامي.

هذا وقد أثبتت تجربة النشاط الاقتصادي والمالي والمصرفي الإسلامي نجاحها ..وصمودها في وجه الطوفان المحيط بها ..علما بان الكثيرين من رجال الاقتصاد والمال

ومركز البحث كانت تتنبأ لها بالفشل وصارت المعاملات المصرفية في السودان تتم بسهولة استناداً على الصيغ الإسلامية.

زاولت المصارف الإسلامية عملها في تمويل المستثمرين في جميع أنواع النشاط الاقتصادي مثل الزراعة، والصناعة ،والتجارة، والخدمات ،والتجارة الخارجية، وغيرها من الأنشطة.

بعض أوجه النقد :

رغم هذه النجاحات، إلا أن هنالك انتقادات توجه إلى النظام المالي والمصرفي؛ ومن ذلك أن هنالك عدم عدالة في توزيع الدخل القومي. ورغم أن الدخل القومي قد خضع للنظام المالي الإسلامي؛ فقد تزايدت معدلات الفقر حتى استرعت الانتباه، واختفت الطبقة الوسطى، وانتشرت مظاهر الترف والبذخ من بعض القطاعات مقابل انتشار الحاجة. فهنالك قول يقول: أن ظاهرة الفقر ليست من شح في الموارد الحقيقية، ولكنها ناتجة عن عدم العدالة في توزيع الدخل القومي على القطاعات المكونة للمجتمع. لقد كان من المؤمل أن يرتفع مستوي حياة عن الناس الحاجة ولكن الأمور يجب أن تؤخذ في إطار ظروفها مثل الحرب وكلفتها، والحصار وكلفته... الخ.

هذا وعلى مستوى أداء الجهاز المصرفي على الأساس الإسلامي – فإن عامل العنصر البشري المتفقه في فقه المعاملات لازال يعوز هذا الجهاز. فقد ورثت التجربة الإسلامية عنصرا بشرياً من التجربة السابقة. وهو عنصر بشري لا يعرف أساسيات المعاملات في الأطر الإسلامية. نعم لقد قامت هيئة الرقابة الشرعية؛ وذلك للمساعدة في تقديم الفتوى الشرعية اللازمة في كل معضلة تظهر أثناء العمل. ولكن إلى متي ستستمر العناصر البشرية العاملة في الجهاز المصرفي معتمدة على الشيوخ في إصدار الفتاوى والحال هكذا. لابد في أن يفكر الناس في تدريب مكثف للشباب في الفقه الإسلامي على مستوى المعاملات. وقد يستدعي ذلك إنشاء مؤسسة خاصة للجهاز المصرفي تقوم بتأهيل المتقدمين للالتحاق بالجهاز المصرفي. ولا يتم استيعابهم إلا بعد اختبار امتحان قدرات في العمل المصرفي الإسلامي.

تتعرض الصيغة الإسلامية مثل المرابحة والمشاركة إلى نقد يذهب إلى أن عائداتها للبنوك أكبر من عائدات سعر الفائدة. فإذا كانت عائدات الصيغ الإسلامية التي يدفعها المستفيد أكبر من العائدات التي يدفعها مقابل الفائدة، فذلك يضرب في الأساس الاقتصادي والأخلاقي الديني لصيغة المشاركة والمرابحة؛ لأن بعض النقد الذي يوجه لسعر الفائدة هو أنه عائد دون مقابل، وأنه متفاحش. فإذا كانت عائدات صيغ المشاركة والمرابحة تزيد عن عائدات سعر الفائدة؛ فإن هنالك ما يشكل نقداً موضوعياً. يذهب البعض أيضاً إلى أن صيغة المرابحة قد تكون شكلية؛ أي يستلم صاحب التمويل تمويله، ولا تكون هناك سلعة قد تم تداولها بسبب أن يتفق مع صاحب بضاعة فيعيدها له، ويعطيه جعل على دخوله في العقد مع البنك لشراء بضاعته ، أو حتى لا يحركها من مكانها. هذه

الممارسات لابد من إقفال الباب أمامها بإيجاد صيغ جادة تجود من الأداء.

والسؤال الرئيسي – في هذا المجال – هل النظام المصرفي الإسلامي يعني الاحتفاظ بكامل هيكل المصرف التقليدي أي فقط تحريره من الربا والفائدة. هل هدف المصرف الإسلامي هو نفس هدف المصرف التقليدي "تعظيم الأرباح" ؟؟ في تقدير هذه الورقة أنه ليس بالضرورة أن يكون هيكل المصرف الإسلامي هو هيكل المصرف الربوي التقليدي مُحرراً من سعر الفائدة. هذا وقد أظهرت محاكمة بنك الثروة الحيوانية لصالح مزارعي السمسم في أواخر السنة الماضية بواسطة المحكمة الدستورية – أن هنالك نقاط ضعف في طبيعة النظام المصرفي الإسلامي؛ ومن ذلك اعتماده حتى الآن في بعض ممارساته على شكليات الممارسة المصرفية العرفية مثل صيغة خطابات الضمان التقليدية. لقد أوضح القائمون على البنك المركزي في شهادتهم أمام هذه المحكمة أن مجرد لجوء الزبائن لاستخدام شكل خطاب ضمان مخالف لشكل خطاب الضمان التقليدي لا يعطيهم الحق في الذي حكمته المحكمة لهم. فصارت القضية هي الشكل مقابل المضمون.

لقد استخرج بنك الثروة الحيوانية التزاماً وتعهداً مكتوباً على ورقة من أوراق البنك، ومختومة بخاتم البنك وإمضاء نائب المدير. رغم ذلك تمسكت قيادة البنك المركزي بداية في أن الضمان الممنوح من قبل المصرف المذكور يخالف الضمانات المصرفية المتعارف عليها وبالتالي يسقط حق المزارعين في أموالهم أو بضاعتهم التي سلموها للبنك مقابل التعهد والالتزام الذي منحهم له البنك. وهل يبقى دور هيئات الرقابة الشرعية بالصورة الراهنة هو الصيغة المثلى لسير الجهاز المصرفي على المنهج الإسلامي ؟ لقد أظهرت قضية مزارعي الرهد ضد بنك الثروة الحيوانية أمام المحكمة الدستورية غياب هذه الهيئة في مصرف الثروة الحيوانية وعلى مستوى الهيئة العليا في بنك السودان. فقد غابت تماما طيلة أيام المحاكمة. وهي الهيئة التي كان من المفترض أن تكون قد راقبت إجراءات العملية المذكورة من البداية حتى تضمن سيرها على الأسس الفقهية السليمة. قبل أن يستفحل الأمر ويصل إلى المحاكم فتتعرض التجربة الإسلامية المصرفية لهذا الموقف المحرج والإعلام السيئ. ويتعرض كبار رجال الجهاز المصرفي لأسئلة حرجة من قمة الجهاز القضائي بالبلاد. وتجيء النتيجة في النهاية لصالح المزارعين ضد الجهاز المصرفي الإسلامي .

وعلى صعيد آخر يتضح أن النظام المالي السوداني لازال يتعامل بالربا في المعاملات الخارجية – وخاصة في مجال القروض رغم تحريم القانون لأي تعامل بالربا. ففي اتفاقية قرض خارجي قدمتها وزارة ا لمالية للجهاز التشريعي – البرلمان في نهاية السنة الماضية –وقف بعض الأعضاء ضد اتفاقية القرض المذكور بحجة أنه قرض ربوي واضح. وكان النص صريحاً أن هنالك فائدة يجنيها المقرض من السودان. وقد انبرت مجموعة تمثل جانب الحكومة تدافع عن اتفاقية القرض الربوي المذكور. وكان الدفع

الفقهي الوحيد الذي تقدم به الموافقون على اتفاقية القرض الربوي –وهو الضرورة؛ أي أن السودان يدخل هذه الاتفاقية وهو مضطر، وفي حالة ضرورة، والضرورات تبيح المحظورات.

والسؤال الذي يطرح نفسه هنا هل الضرورة المذكورة تبيح الحرام وحرام في حجم الربا؟ إن الضرورة التي ذهب إليها الفقهاء. هي أن يؤدي الامتناع عن تفادي المحظور إلى هلاك النفس .

هذه بعض أوجه النقد الأساسية التي تحتاج إلى وقفة علمية جادة من أهل الحل والعقد على المستوى الفقهي، والفني. وفي تقدير كاتب هذه الورقة أن الجوانب الفنية في العمل الاقتصادي صارت تطغى على الجوانب الفقهية. وصار الفنيون يسيرون الفقهاء لهذه الأسباب:

- المسؤولون عن الجهاز الاقتصادي المالي والمصرفي على المستوى الفني في يدهم السلطة.
- المسؤولون عن الجهاز الاقتصادي والمالي والمصرفي على المستوى الفني يملكون المال.
- مؤسسات الرقابة الشرعية والعلماء موظفون تحت إشراف الفنيين المسؤولين التنفيذيين؛ إذ بيد هؤلاء حق تعيين الفقهاء والعلماء والاستغناء عنهم.
- يتقاضى الفقهاء والعلماء مخصصات مالية مهما كانت درجة تواضعها من المؤسسات المالية والحكومية والجهاز المصرفي نظير الخدمات التي يقدمونها .

كل هذه الأسباب تجعل التنفيذيين والفنيين أصحاب اليد العليا مقابل العلماء والفقهاء في النظام الاقتصادي والمالي، ومن هنا يجيء الخلل في البناء العلمي والفقهي للنظام الاقتصادي والمالي في إطار المشروع الإسلامي. إن اتجاه التصحيح في مسار التطبيق الإسلامي في المجال الاقتصادي المالي والمصرفي يستدعي إعادة النظر على مستوى النظر الفقهي الشامل لموضوع الضرورة في حق الدولة. والضرورة في حقوق الأفراد، ووضع الحدود المبيحة للدخول في دائرة المحظورات في الفقه الاقتصادي الإسلامي على مستوى الدولة والمؤسسة، والأفراد. وهذا موضوع شائك وعميق في أصول الفقه لابد أيضاً من الدراسة الوافية لصيغ التعامل المصرفي الإسلامي في محك التطبيق والتشديد فيها إلى أقصى حد ممكن بما يجعلها لا تخرج البتة مما أطر لها في فقه المعاملات. هذا بجانب إعادة النظر في هيكل المصرف التقليدي، وهل هو بحق الصيغة التي لا يمكن تجاوزها؟

شابت النظام المالي في ظل التجربة الإسلامية شوائب أخرى أدت إلى إفرازات اجتماعية. وذلك مثل السياسات التي قادت حركة السوق إلى ما يسمى بالتعامل "بالكسر" . وهى معاملة تتلخص في أن يعرض أحدهم بضاعة–تحت الضغط – في السوق. ومع أن قيمتها تساوى (١٠٠) ألف دينار مثلاً، يعرضها بثمن أقل؛ جرياً وراء الكاش أو السيولة لأنه مضطر. ويذهب الناس في السوق لاستغلال حاجته الماسة للكاش، فيؤمِّنون له نصف ثمن البضاعة، ثلث ثمن البضاعة، ربع ثمن البضاعة. ويذهب الإنسان المذكور إلى قبول

العروض المذكورة جريا وراء الكاش فيتخلص عن بضاعته التي ثمنها (١٠٠) ألف دينار مقابل مبلغ (٥٠) ألف دينار. وهذا عين الاستغلال في الإسلام. المأخذ الآخر الذي يؤخذ على التعامل الإسلامي في المال تحت تجربة المشروع الإسلامي هو الارتباط الوثيق الذي ظهر بين البوليس والسجون و الحراسات والتعامل التجاري والاستثماري حتى ضاقت السجون بالناس. وحتى دخل خيار الناس في الحراسات والسجون ونقاط البوليس بسبب بعض المواد في القانون الجنائي التي تربط بين الشيكات والأوراق التعهدية الأخرى والمحاكم.

إن المقارنة بين تجربة النظام الاقتصادي والمالي والمصرفي قبل تطبيق الصيغ الإسلامية في التعامل الاقتصادي، وبعدها - تظهر مفارقة كبرى؛ فقد كان الناس يتعاملون بالمال والتجارة ومع المصارف قبل تطبيق الصيغ الإسلامية، ولم يتعرضوا لما تعرضوا له بعد التجربة الإسلامية من وقوف أمام المحاكم الجنائية، وأجهزة الشرطة، والحراسات والسجون؛ حتى أفرزت هذه الظاهرة تداعيات يضيق المجال عن ذكرها على مستوى الشرطة، والنيابة، والمحاكم، والأسر والمجتمع.

إن ارتباط العمل الاقتصادي والاستثماري بأجهزة الشرطة والنيابة والحراسات والسجون - يخلق جواً اقتصادياً واستثمارياً عليلاً يشوبه الخوف، والرهبة، والوجل؛ فيعيد المجال الاقتصادي والاستثماري مجالاً للمذلة والإهانة، وتُعرَّض البيوت التجارية والاستثمارية والاقتصادية لإجراءات طاردة عن الاستثمار والتنمية. والحال هكذا لا بد من إيجاد صيغة مثلى تفك الارتباط تماماً بين الاستثمار، والاقتصاد، والبوليس، والسجون.

التأصيل في المجال الاجتماعي :

تجربة الزكاة:

نعم، لقد طبق السودان فريضة الزكاة بدءاً من قانون صندوق الزكاة سنة ١٩٨٠م، ثم ديوان الزكاة والضرائب سنة ١٩٨٤م، ثم تجربة ديوان الزكاة تحت قانون الزكاة سنة ١٩٨٩م. ثم قانون الزكاة لعام ١٩٩٠م. وكانت بحق التجربة الأولي في العالم الإسلامي في العصر الحديث وغطت التجربة كامل ولايات السودان. كما غطت أغلب الأنشطة المستحق عليها الزكاة؛ فصارت تدر عائداً يصل إلى مئات المليارات من الدينارات.

يؤخذ عليها مأخذ عديدة حتى الآن ومن ذلك سيرها جنباً إلى جنب مع الضرائب. وهذه حالة ليس لها ما يسندها من فقه الأصول إذ لا ضرائب في الإسلام. وفي المال حق غير الزكاة. ولكن هناك نظر أن يصير حق المال من غير الزكاة - هو الأصل، والزكاة هي الفرع. لابد هنا من مخرجٍ فقهي يجعل المال المأخوذ من غير الزكاة - هو الفرع، والزكاة هي الأصل شكلاً مضموناً، ويذهب مسمي الضرائب.

إن الناظر في كتب الاقتصاد الإسلامي ومراجعه قديمها وحديثها لا يكاد يعثر على أي عنون جانبي يعنى بالضرائب أو يصفها؛ باعتبارها مبحثاً من مباحث الاقتصاد الإسلامي. وهكذا فإن كتب ومراجع الاقتصاد الإسلامي من مباحث مستقلة عن الضرائب

الأمر الذي يخرجها كلية من مجال الاقتصاد الإسلامي.

لا تتقيد تجربة الزكاة بمذهب معين من المذاهب الفقهية في الإسلام؛ الأمر الذي يجعلها تجوب مدارس الفقه الإسلامي. وحيثما وجدت مالاً مأخوذة منه الزكاة تبنته حتى صار الأمر إلى ضيق في الجباية.

يدور الكثير من النقد حول المصارف وأن أموال الزكاة لا تذهب إلى مستحقيها. هذا بالإضافة إلى العنت الذي يقابله الفقراء والمساكين في مقابلة منسوبي الزكاة - يدور النقد حول الأصول الثابتة مثل الأبنية والمتحركات وغيرها، وأنها تتم على حساب مال الفقراء والمساكين.

التجربة في عهودها تجربة إيجابية غطت شرائح كبيرة من مستحقي الزكاة في البلاد، ولكنها بالقطع تستدعي وقفة تراجع مناطق النقد الذي يوجه إليها .

تأصيل حركة الدفاع والأمن :

أولاً : القوات المسلحة:

لم تكن للقوات المسلحة قبل الإنقاذ عقيدة قتالية منهجية سوي آثار الموروث الديني والقومي على الشخصية السودانية التي تمثلها هذه المؤسسة خير تمثيل، مثل الدفاع عن الوطن. وعلى يديٍ ثورة الإنقاذ الوطني التي قادتها القوات المسلحة نفسها - تحول المعتقد القتالي تحولاً جذرياً وكاملاً؛ ليكون جهاداً خالصاً في سبيل الله يبتغي فيه الجندي النصر أو الشهادة.

وأدي هذا الاهتمام بالتوجيه المعنوي إلى توثيق الأحداث، وتزكية روح الأفراد، وتحقيق الاتصال بين القوات المسلحة والجمهور ووسائل الإعلام. والاهتمام بمجاهدات القوات المسلحة .

ومن ناحية المعينات الحربية ورثت الإنقاذ مصنعاً حربياً واحداً للذخيرة. وقد أفلحت الإنقاذ في إنشاء مدينة اليرموك للتصنيع الحربيِ الذي ينتج كافة الأسلحة الخفيفة وأنواع الذخائر بما يحقق اكتفاء القوات المسلحة ذاتيا، ويمكن السودان من دخول نادي مصدري السلاح، ويقوم المصنع بإنتاج مستلزمات القوات المسلحة، بجانب مصنع آخر لتجميع الشاحنات.

وفى مجال التدريب، تعتبر القوات المسلحة رائدة في هذا المجال استطاعت رغم المؤامرات والتحديات الحفاظ على سلامة الوطن . واهتمت الإنقاذ بالكليات والمعاهد. وأضافت إليها الكلية الجوية ببورتسودان والكلية الفنية وأكاديمية التقانة. وتم في هذه الكليات العناية بالبرامج التربوية والمناهج التعليمية خلال فترة التدريب ، إذ أدخلت مقررات الثقافة والمعرفة الإسلامية وحفظ القرآن الكريم.

أنموذج الدفاع الشعبي: تربية وثقافة تأصيلية جديدة - أحيت قوات الدفاع الشعبي سنة الجهاد عندما يكونِ الجهاد فرض عين للدفاع عن العقيدة والوطن أمام العدوان الماثل. ثم أدخلته منهجاً في صميم الحياة؛ حيث المؤمن مجاهد بحكم إيمانه. فصار

الدفاع الشعبي مدرسة كبري للتربية الدينية والوطنية، وتحول إلى ثقافة جديدة لها مبادئها وإبداعاتها. وكسرت مجاهدات الدفاع الشعبي ببطولاتها الاستشهادية، وكرامتها الروحية - الحاجزَ الوهمي بين الدنيا والآخرة، كما أعلت القيمة الروحية على القيمة المادية؛ مما ارتقي بروح الدين في جسم مشروع النهضة..

كانت لقوات الدفاع الشعبي هذه المآثر الدينية والوطنية في مشاركتها مع القوات المسلحة في العمليات العسكرية:

قوات الدفاع الشعبي، وهي تحمي ظهر القوات المسلحة، وتشاركها رفقة السلام، وتشاطرها صحبة الجهاد والرباط. وإنما تعزز المصداقية بتجييش الشعب، لا سيما أن هذه القوات الشعبية المتلاحقة تضم سائر قطاعات المجتمع؛ أستاذ الجامعة، المهندس، الطبيب، المزارع، العامل، المعلم، الطالب، شيخ الخلوة، أمام المسجد، راعي الغنم والحرفي، والبرلماني، والقانوني، بالسلاح والزاد وبخلافتهم في أهلهم، وبرعاية أسر شهداءهم. حتى المرأة تحولت إلى مجاهدة للدفاع عن نفسها، وعقيدتها، ووطنها. هذه المشاركة في العامل الأساسي هي رفع الروح المعنوية.

ضم المجاهدون المشاركون في قوات الدفاع الشعبي العلماء والدعاة الذين أشاعوا روح المصابرة والمرابطة في الصفوف المجاهدة.

هذه المشاركة الشعبية دلت على تكامل الجبهتين الأمامية والداخلية، مما أرهب العداة، وأحبط المخططات.

لقد صارت مؤسسة الدفاع الشعبي جزءاً من حياة الأمة تؤدي واجبها في حالة الحرب وحالة السلم. إنه نوع من تأصيل الحياة والرجوع بها إلى عهد النبوة الزاهي.

خاتمة :

يعد هذا رصداً عاماً لنماذج من تجربة التأصيل الإسلامي في السودان. القصد منه إثارة النقاش، والنظر في بعض نماذج التجربة؛ بهدف إثراء واستكمال الملامح العامة، وسد النقص أينما وجد. هنالك العديد من جوانب التجربة لم يتعرض لها الباحث بسبب انتشارها الراسي والأفقي؛ مما يستدعي جهدا فوق هذا الذي بذل.

إن أصاب الباحث فمن الله وإن أخطأ فمن نفسه.

المراجــع

١. تقييم وتقويم مشروع الإنقاذ خلال عشرة (١٩٨٩ . ١٩٩٩م) الأمانة العامة لمجلس الوزراء ٢٠٠٠م .
٢. د. عبد الله الشيخ سيد أحمد .. ضرورة تطبيق فريضة الزكاة في السودان.. الصحافة سنة ١٩٧٢م .
٣. عبد الرحيم حمدي، مجموعة أوراق حول أسلمة النظام المصرفي في السودان.
٤. أ . محمد عثمان خليفة ود. عبد الله الشيخ سيد أحمد، نظرات في تأصيل النشاط الاقتصادي في السودان مركز الإنتاج الإعلامي، سنة ١٩٩٤م .
٥. د. أحمد علي عبد الله، مسيرة تأصيل النشاط الاقتصادي في السودان، محاضرة بمناسبة اليوبيل الفضي لبنك السودان سنة ٢٠٠٤م.
٦. د. أحمد مجذوب أحمد، السياسة المالية في الاقتصاد الإسلامي – دراسة مقابلة مع الاقتصاد الرأسمالي. مطابع السودان للعملة المحدودة سنة ٢٠٠٣م – الخرطوم.
٧. د. صابر محمد حسن، أوراق عمل ومحاضرات في السياسة النقدية – الخرطوم (٢٠٠١ – ٢٠٠٥م).

أهداف المركز ووسائله

١- إنتاج العلم القائم علي مرجعية الوحي في مجالات العلوم الإجتماعية.
٢- الربط بين النظر والواقع من خلال تحديد مشكلات قائمة واستهدافها بالبحث التطبيقي ومن ثم رفد التنظير .
٣- اقتراح السياسات من خلال نشاط علمي مركز .
٤- التواصل مع المراكز والمؤسسات ذات الإهتمام المماثل بغرض الاستنهاض الفكري وتبادل نتائج البحوث .
٥- النشر العلمي لناتج عمل المركز عبر كافة الوسائط .

